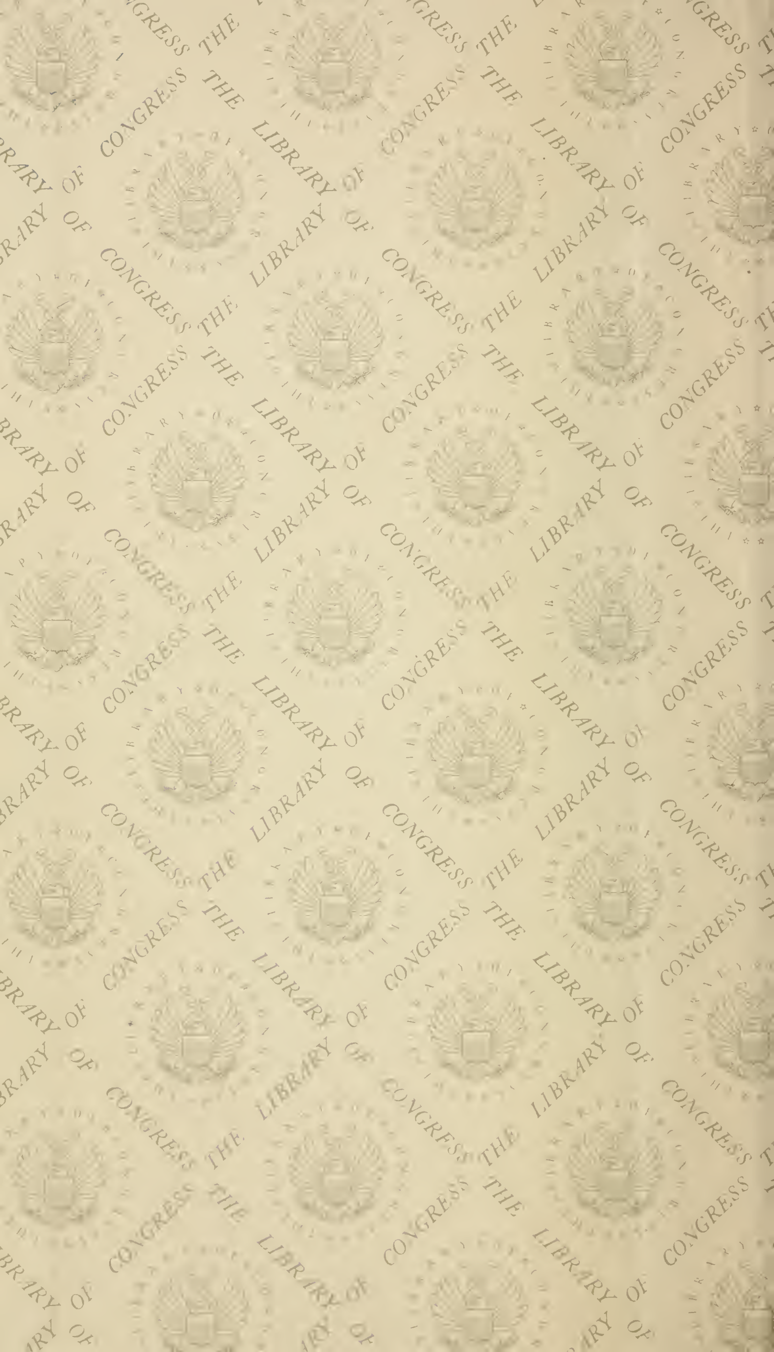
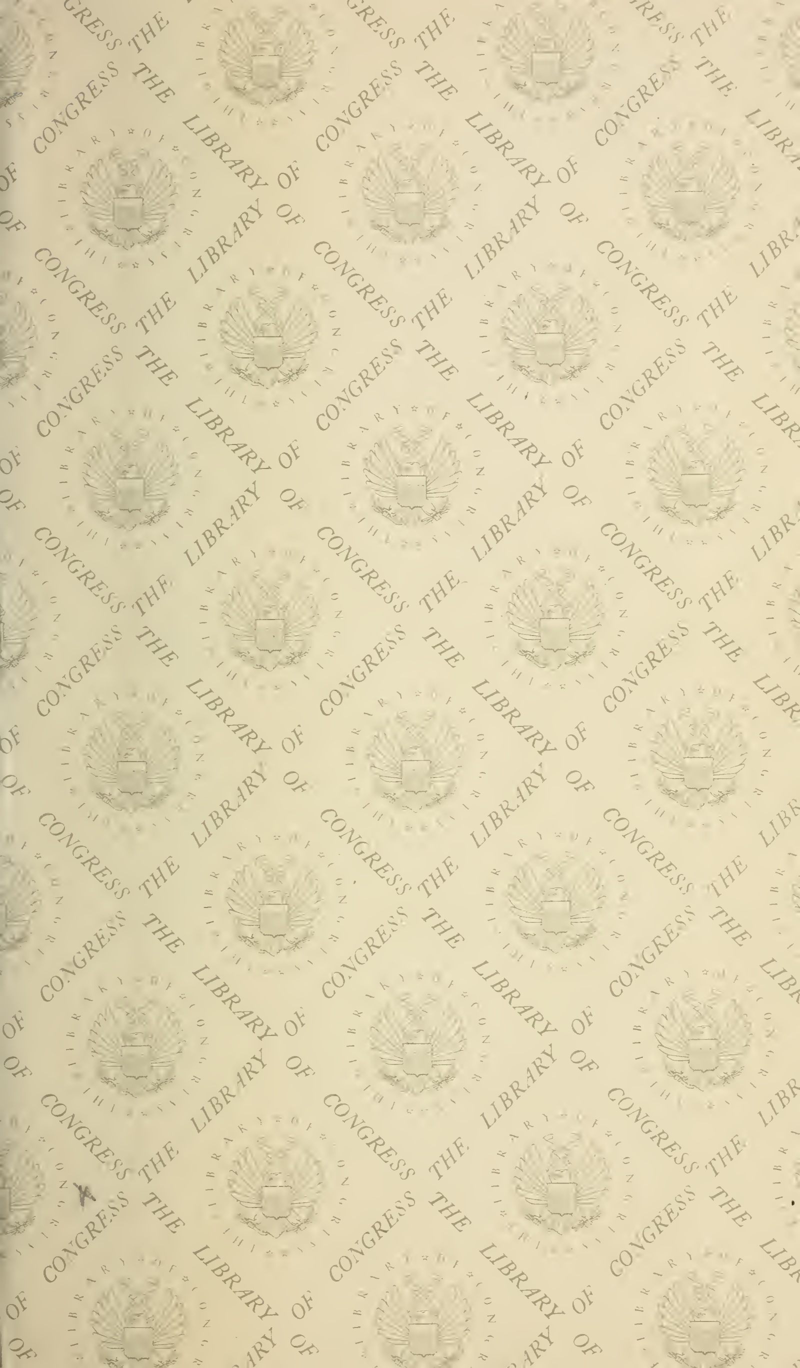



THE LIBRARY OF CONGRESS

Herrn Dr. Heinrich Jacobi hochachtungsvoll und freundschaftlich überreicht
Posen 23/9/59. vom Verfasser.

Herrn Professor Dr. A. Weber
Mitglied der Akademie der
Wissenschaften u.s.w. in Berlin
als Zeichen der vorzüglichsten
Hochachtung

[illegible] 28/11/73. Der Verfasser.

מַתְלֶיא דְסוּפוּס

DIE FABELN DES SOPHOS

SYRISCHES ORIGINAL

DER GRIECHISCHEN FABELN DES SYNTIPAS

IN BERICHTIGTEM VOCALISIRTEM TEXTE ZUM ERSTEN MALE VOLLSTÄNDIG MIT EINEM GLOSSAR HERAUSGEGEBEN NEBST LITERARISCHEN VORBEMERKUNGEN UND EINER EINLEITENDEN UNTERSUCHUNG ÜBER DAS VATERLAND DER FABEL

VON

DR. JULIUS LANDSBERGER

RABBINER

POSEN

DRUCK UND VERLAG VON LOUIS MERZBACH

1859



Vorwort.

Mit der Veröffentlichung dieses Buches trage ich eine alte Schuld ab. Schon vor 13 Jahren gab ich unter dem Titel „Fabulae aliquot aramaeae“ 21 Apologe des Sophos mit dem Versprechen heraus, später die ganze Sammlung folgen zu lassen. Im Jahre 1848 edirte ich aus ihr weitere neun Fabeln im Literaturblatt des Orient Nr. 4 und 5, und erst jetzt bin ich im Stande die „Masle de Sophos“ vollständig vorzulegen. Von den Schwierigkeiten, mit welchen ich bei der Wiederherstellung des über alle Massen corrumpirten Textes zu kämpfen hatte, geben meine Anmerkungen zu den Fabeln ein genügendes Zeugniss. Jene wurden noch dadurch vermehrt, dass ich aus Rücksicht auf solche Leser, die wol des chaldäischen, aber nicht des syrischen Idioms mächtig sind, bei der Punktation das so schwankende chaldäische Vokalsystem in Anwendung gebracht, obgleich die

Sprache, in welcher die Fabeln geschrieben sind, syrisch, nur mit Chaldaismen versetzt ist.

In dem angefügten Glossar habe ich vorzüglich solche Wörter etymologisch zu erklären mich bemüht, welche in Bernsteins Lexicon syriacum zu seiner Edition der Chrestomathie von Kirsch sich nicht vorfinden. Hie und da habe ich auch den Versuch gemacht, einen talmudischen Ausdruck zu erläutern, hoffentlich nicht ohne Vortheil für das Glossar selbst. Die in den Noten bei der Citation äsopischer Fabeln gebrauchten Zahlen sind Halms „Fabulae aesopicae collectae“ entnommen. Den Hinweisungen auf Uhlemanns syrische Grammatik liegt deren erste Ausgabe (Berlin 1829) zu Grunde. Die Inkonsequenzen in der Orthographie der Einleitung sind durch Umstände veranlasst worden, die hier nicht näher erörtert werden können.

Möchten nur die Vokale, das Glossar und die Anmerkungen dem Sophos auf dem aramäischen Gebiete die Stellung erringen helfen, welcher der weise Lokman auf dem arabischen sich seit langer Zeit zu erfreuen hat. Möchten die Fabeln, wie sie hier vorliegen, geeignet erscheinen, diejenigen in die aramäische Literatur einzuführen, welche sich dem Studium dieses Theiles der semitischen Sprachenfamilie widmen wollen.

Wem das Resultat der Abhandlung über das Vaterland der Fabel, welche ich der speciellen Einleitung zu der folgenden Fabelsammlung vorangeschickt, nicht nach allen Seiten hin wolbegründet erscheinen sollte, dem gebe ich zu bedenken, dass eine derartige Untersuchung immer nur auf dem Gebiete der Wahrscheinlichkeit sich bewegen könne. Unpartheiische Beurtheiler werden mir hoffentlich die Gerechtigkeit nicht versagen, dass ich ernstlich bestrebt gewesen bin, meinen Hypothesen möglichst feste Stützen zu verschaffen. Wenigstens glaube ich sind die Behauptungen derer, welche die Entstehung der Fabel bei einem andern, als dem hebräischen Volke finden wollen, durch meine Arbeit stark erschüttert, so zwar, dass es erst neuer Untersuchungen bedürfen wird, um die Ergebnisse meiner Forschung zu entkräften. Führen dann diese Untersuchungen unangreifbare Resultate herbei, so wird es mir zur Genugthuung gereichen, dass durch meine Veranlassung in die dunkle Geschichte des Ursprungs und der Verbreitung dieses Zweiges der didaktischen Poesie Licht und Klarheit gekommen.

In jedem Falle hoffe ich für die Geschichte der Fabel überhaupt hier eine neue Grundlage gewonnen und eine namhafte Anzahl von Bausteinen zusammengetragen zu haben. Diese letz-

teren beabsichtige ich später in einem umfassendern Werke zu vermehren und mittels dieses Materials auf jenem Fundamente ein Gesammtgebäude: „die Geschichte der Fabel in der jüdischen Literatur“ aufzuführen. Durch diese soll — wenn anders meine Kräfte hinreichen — eine Lücke ausgefüllt werden, die sich um so fühlbarer macht, je stärker in unsrer Zeit das Streben hervortritt, den Zusammenhang der Geistesprodukte unter den verschiedenen Völkern aufzuweisen.

Sollte indess schon der gegenwärtige Versuch bei der gelehrten Welt Beifall erhalten, so gebührt ein bedeutender Theil der Anerkennung Herrn Professor Dr. Roth in Basel, der mich in Folge meiner in der Zeitschrift der D. M. G. XII p. 149—159 veröffentlichten Abhandlung über die Fabeln des Syntipas brieflich zu der Untersuchung aufgemuntert, ob die Fabel überhaupt nicht etwa den Hebräern ihren Ursprung verdanke. Ebenso fühle ich mich verpflichtet, dem Herrn Dr. Heinrich Jacobi für seine sorgsame Unterstützung bei der Correctur sowie für mannigfache literarische Mittheilungen meinen besten Dank auch hier auszusprechen.

Posen, 28. August 1859.

Literarische Vorbemerkungen
über
die Fabeln des Sophos
mit
einer einleitenden Untersuchung über das Vaterland der Fabel.

„Das Entscheidende ist nicht das Sprechen der Thiere überhaupt... Nein, es handelt sich um die Frage, ob das Thier als Typus, als Träger einer moralischen Idee angesehen werde von dem Volke, dem man die Erfindung der Fabel zusprechen will.“ So schreibt Herr Professor Zündel aus Lausanne in seiner Abhandlung: „Aesop in Aegypten“[1]), und wir pflichten dieser Behauptung von ganzem Herzen bei; ja wir setzen sie sogar als unangreifbare Prämisse an die Spitze unsrer Untersuchung, um von ihr ausgehend zu dem Resultate zu gelangen, dass wir den Ursprung der äsopischen Fabel bei den alten Hebräern zu suchen haben.

---

[1]) Rheinisches Museum für Philologie 1847 S. 445 ff.

Schon die ersten Blätter der Bibel, die uns in jenes goldene Zeitalter zurückversetzen, wo noch keine Sünde das menschliche Herz entweihte, belehren uns, wie nach uralten hebräischen Traditionen in der That das Thier als Typus, als Träger moralischer Ideen angesehen und ihm noch ausserdem die Sprachfähigkeit vindicirt worden. Denn wem leuchtet nicht ein, dass die Schlange, welche durch ihre listigen Worte Eva zum Genusse der verbotenen Frucht verlockt, nichts Andres ist, als die Verkörperung einer moralischen Idee, als das Sinnbild der irdischen Lust, die durch ihre Einflüsterungen den Menschen zu berücken, sein besseres Ich eng zu umwinden und durch ihr süsses Gift zu tödten bestrebt sei?

Die Rolle aber, welche der Schlange beim Sündenfalle zugetheilt wird, ist nicht der einzige Beleg für die Verkörperung moralischer Ideen durch die Thierwelt; wir könnten vielmehr unzählige Zeugnisse aus der heiligen Schrift dafür herbeibringen; wir begnügen uns jedoch hier auf die sieben fetten und die sieben magern Kühe in Pharaos Traume aufmerksam zu machen, die nach Josephs Deutung sieben fruchtbare Jahre und sieben andre der Hungersnoth bezeichneten. Ausserdem wollen wir noch an den Segen erinnern, den Jacob vor seinem Tode seinen Söhnen er-

theilt, und der, selbst durch die scharfe Brille der Bibelkritik betrachtet, alt genug erscheint, um als unumstösslicher Beweis für unsre Behauptung dienen zu können. Denn wenn Juda mit einem jungen Leu, Isaschar mit einem knochigen Esel, Dan mit einer Schlange und einer Otter, Naphtali mit einer flüchtigen Hindin und Benjamin mit einem reissenden Wolfe verglichen wird (Genes. 49, 9. 14. 17. 21. 27), wer wollte leugnen, dass hier die Thiere nur moralische Ideen versinnlichen sollen?

Doch wir gehen noch einen Schritt weiter und behaupten: in der Bibel finden wir schon einige thierische Persönlichkeiten in der Stellung, welche ihnen die Fabel einräumt.

Betrachten wir zunächst den Löwen, dem in der Fabel die Königswürde ertheilt wird.

Nach Jacob Grimms Angabe in seinem „Reinhart Fuchs" p. XLV bieten im zweiten Jahrhundert Oppian und Aelian das früheste Zeugniss für das Königthum des Löwen. Hiergegen macht Herr Prof. Wagener aus Gent in seiner gekrönten Schrift: „Essai sur les rapports qui existent entre les apologues de l'Inde et les apologues de la Grèce" p. 58 und 61 geltend, dass bereits auf alten griechischen Vasenabbildungen, wie auf assyrischen und persischen Monumenten der

Löwe als König dargestellt werde. Einerseits beruht aber diese Behauptung nur auf Conjecturen der Gelehrten, und andrerseits dürfte keine dieser Darstellungen an Alter die hebräischen Zeugnisse überragen oder auch nur ihnen gleichkommen. Der Ausdruck König, מלך, wird allerdings nur im Hiob 41, 26 auf die Thierwelt und zwar, nach allgemeiner Annahme, auf das Krokodil angewandt: indessen können wir nicht umhin auf die Erklärung eines Exegeten aufmerksam zu machen: der hier grade den Löwen gezeichnet wissen will. In H. Arnheims Uebertragung des Buches Hiob (Glogau, Prausnitz 1836) werden nemlich des 41 Kapitels 25 und 26 Vers übersetzt: „Nicht auf dem Staube ist dess Bewältigung, der geschaffen ist furchtlos; alles Hohe blickt er an; — er ist König über alle Söhne des gebrüsteten Ganges.“ Hierzu lautet aber der Commentar: „Diese Stelle auf das Krokodil zu beziehen ist aus poetischen Gründen unzulässig. Schon von 16—20 ist seine Furchtlosigkeit bis in die kleinsten Züge geschildert; und so erscheint Vers 25 als müssige, retardirende Wiederholung. Dazu kommt ein andres Bedenken, an das kein Interpret gestossen. In der Gallerie, die Gott vor Job öffnet, fehlt ein Hauptbild — der Löwe. Wie? das Geschöpf, dem die heilige Schrift Alles,

was gross, prächtig, furchtbar, zu entlehnen pflegt, das sollte da fehlen, wo der Schöpfer um den Sterblichen durch die Schöpfungen seiner Allmacht zu überwältigen, vor den Augen desselben das Tableau seiner Wundergebilde aufrollt? Nein, das durfte nicht fehlen, und fehlt auch nicht; es schliesst vielmehr würdig die Reihe. Hier in den zwei letzten Versen steht er, zwar nicht mit Namen genannt, aber durch ein Paar charakterisirende Meisterstriche nicht zu verkennen; besonders durch den Schluss: מלך על כל בני שחץ, vergl. oben 28, 8. Höchst malerisch ist das את כל גבוה יראה, vor Niemand senkt er scheu den Blick, oder wie es von ihm in den Sprüchen 30, 30 heisst: „Er tritt zurück vor keinem.“ Die Bemerkung Herders (Geist der hebr. Poesie Seite 111) zu der Schilderung des Strausses: ‚Der Strauss wird in seinem Aufschwunge so triumphirend geschildert, dass er vor plötzlicher Bewunderung gar nicht genannt wird, und als ein Riese des Fluges mit Lauf und Lustgeschrei sich selbst malet,‘ dürfte hier ihre eigentliche, volle Anwendung finden.“

Um aber unsre Behauptung nicht ebenfalls auf eine blosse Conjectur zu stützen, müssen wir darauf hinweisen, wie häufig in der Bibel der Löwe als das stärkste, gewaltigste, edelste Thier,

also als der König unter den Thieren auftritt, wenn ihm auch dieser Name nicht geradezu beigelegt wird. So lösen die Philister Simsons Räthsel mit den Worten: Was ist stärker, als der Löwe? (Richter 14, 18); so spricht Chuschaj zu dem rebellischen Absalom:... dann muss auch der tapferste Held, der ein Herz hat, wie das Herz eines Löwen verzagt werden (II Sam. 17, 10); und so schreibt der Prediger, wenn er in der Thierwelt ein Gleichniss für das niedrigste und höchste sucht, um es der Menschenwelt als Spiegelbild hinzustellen: Besser ein lebendiger Hund, als ein todter Löwe (Eccles. 9, 4). Ein Seitenstück aber zu den beiden steinernen Löwen oberhalb des Thores von Mykenae beim Eingange in die Citadelle der Atriden, welche Herr Wagener (l. l. p. 58) als Beweis anführt, dass der Löwe bei den Griechen als eine eines Königs würdige Wache und folglich als Symbol der königlichen Macht betrachtet wurde, dürften die Löwen abgeben, welche König Salomo paarweise an den Stufen und den beiden Armen seines Thrones anbringen liess.

Noch klarer spricht aber für unsre Behauptung Prov. 30, 30. 31. Hier wird „der Löwe, der Held der Thiere, der vor Niemand zurückweicht", in eine Parallele gestellt mit dem „Kö-

nige, dem sein Volk anhängt.“ Wer aber mit Dr. Geiger (s. dessen Urschrift der Bibel u. s. w. S. 62 ff.) das 30. Kapitel der Proverbien in die den Makkabäerkämpfen unmittelbar vorangehende Zeit herabdrücken und ausserdem mit ihm hier unter „Lajisch“ nicht den Löwen verstehen will, den verweisen wir auf den bereits oben angeführten Segen Jakobs, welcher Juda mit einem jungen Leu vergleicht, und zwar nicht wegen seiner Kraft und Stärke, sondern weil „das Scepter nie weichen wird von Juda und der Herscherstab nicht von seinen Füssen,“ wo unwiderleglich das Königthum des Löwen ausgesprochen ist.

Vom Adler, der in der Fabel als König der Vögel erscheint, bemerkt J. Grimm (l. l. p. XLIV) bereits: „Auch Moses indem er bei Aufzählung der unreinen Vögel den Adler zuerst nennt III 11, 13, V 14, 12. scheint ihm den Rang vor allen andern einzuräumen.“ Für seine Königswürde spricht jedoch nicht dieser Umstand allein, sondern auch die Zusammenstellung desselben mit dem Löwen in Davids Todtenklage über Saul und Jonathan, wie überhaupt der Vergleich des Königs und des Königssohnes mit Adler und Löwen. In dieser Todtenklage entströmen nemlich unter Andrem dem Munde des königlichen

Sängers die Worte: „sie waren schneller denn Adler, stärker denn Löwen“ (II Sam. 1, 23). Ein noch unwiderleglicheres Zeugniss bietet aber dafür das so mächtige Bild, welches der Prophet Hesekiel in dem 17. Kap. seines Buches von Babels wie von Israels und Aegyptens Könige entwirft. „Der grosse Adler mit den grossen Flügeln und den langen Schwingen und dem bunten Gefieder (d. i. der König von Babel) kam einst zum Libanon und nahm die Wipfel der Ceder (d. i. Israels König).... Nun war da aber noch ein grosser Adler mit grossen Flügeln und vielem Gefieder (d. i. Aegyptens Pharao)“ u. s. w.

Unsres Dafürhaltens findet sich auch für die Dummheit des Esels, die in der Fabel stereotyp geworden, und wofür sich weder im Griechischen noch im Indischen (s. Wagener l. l. p. 65 und Weber „Ueber den Zusammenhang ind. Fabeln mit griechischen“ Separat-Abdruck p. 10 und 11) eine Quelle nachweisen lässt, ein Anhaltspunkt in der Bibel. Im Hiob 11, 12 heisst es nemlich: ואיש נבוב ילבב ועיר פרא אדם יולד, welcher Vers von vielen Interpreten (s. Gesen. Lex. s. v. לבב) in folgender Weise aufgefasst wird: „aber der Thörichte bekommt Verstand, wenn das Eselfüllen wird als Mensch geboren.“ Hier wird nun dem Thörichten oder Dummen das Eselfüllen, dem Verständigen aber

der Mensch an die Seite gesetzt und behauptet: wie der dumme Esel sich niemals in einen mit Vernunft begabten Menschen umzuwandeln vermag, ebenso wenig kann der Thor je ein Verständiger werden. Der nothwendige Parallelismus der ersten Vershälfte mit der letzten lässt uns also schliessen, dass schon zur Zeit der Abfassung des Buches Hiob, dessen hohes Alter allgemein anerkannt ist, bei den Hebräern der Esel bereits als Prototyp der Dummheit gegolten, welchen Charakter ihm die Fabel ertheilt.

Für die List und Bosheit der Schlange, wie sie namentlich in dem indischen Fabelbuche Pantschatantra (III 15: Wagener l. l. p. 96) und oft im Aesop zu Tage treten, auf welche letztere Eigenschaft auch in F. 12 unsrer Sammlung (s. unten S. 20) hingezielt wird, zeugt schon die Geschichte des Sündenfalls. Wir wollen daher hier bloss erwähnen, dass im Talmud die Schlange unter dem Namen Achna gleichwie im Phädrus (IV, 19) auch als Wächterin einer Höhle auftritt, in welcher aber anstatt der Schätze nur die Staubesreste des Rabbi Simeon ben Jochai (gest. um 162) ruhten, und in der auch die Leiche seines Sohnes R. Eleasar beigesetzt werden soll (Baba meziah 84[b]). Von einer andern Achna lässt die Sage den Zugang zu der Grabeshöhle

des R. Kohana bewachen, der durch den stechenden Blick des R. Jochanan bar Napcha (170—279) getödtet und durch dessen Gebet wieder belebt worden sein soll (Baba Kama 117[b]). Indessen gehören diese Zeugnisse einer zu späten Epoche an, als dass mit Gewissheit behauptet werden könnte, dass diese der Schlange überwiesene Rolle eine ursprünglich hebräische und nicht vielmehr von den Griechen entlehnte sei, weil in ihrer Mythologie die Schlange zur Bewachung von Brunnen und Tempeln gebraucht wird. Als Beispiel hierfür wollen wir nur die Fabel anführen, nach welcher die Schlange dem dürstenden Esel aus einer Quelle Wasser zu trinken verwehrt, und es endlich nur unter der Bedingung gestattet, dass er ihr die auf seinem Rücken befindliche, von Zeus den Menschen für ihren Verrath an Prometheus gegebene Arznei gegen die Nachtheile des Alters überlasse (Ibycus ed. Schneide win 195). Diese Fabel aber mit Buttmann in seiner Abhandlung „Schöpfung und Sündenfall" (Mythol. I S. 146 ff.) als Analogon der biblischen Schlange im Paradiese zu betrachten, und so den hebräischen Ursprung des Wächterthums der Schlange herzuleiten, verbietet uns einerseits die oben angeführte allegorische Deutung der Paradiesesschlange und andrerseits die gründliche Wi-

derlegung der Buttmannschen Ansicht durch Schneidewin am angeführten Orte.

Wenn ferner der Storch im Babrios (13, 7. 8) sich selbst als den frömmsten aller Vögel bezeichnet, der seinen Vater ernährt und sein in der Krankheit wartet, so dürfte schon der hebräische Name des Storches, חסידה der Fromme, Zeugniss ablegen, dass dieser Vogel den alten Hebräern vorzüglich in dem Lichte erschien, welches die Fabel auf ihn wirft.

Wir können nicht unerwähnt lassen, dass auch in den Proverbien 6, 16 gleichwie in Babrios F. 137, die Ameise als Sinnbild des Fleisses gebraucht wird, und dass nach Auffassung der Rabbinen sogar dem Hahne in der Bibel eine Eigenschaft beigelegt wird, die derjenigen ähnlich ist, mit welcher ihn Babrios zeichnet. Hiob 38, 36: או מי נתן לשכוי בינה, übersetzen nemlich die Rabbinen: oder wer hat dem Hahne Verstand gegeben? (Rosch haschanah 26[a]; vgl. Targum z. St.). Und Babrios schreibt in F. 5 von den beiden Tanagräer Streithähnen V. 2: „οἷς θυμὸν εἶναί φασιν οἷον ἀνθρώποις, die gleich den Menschen Muth oder eigentlich Herz (als Sitz der Gefühle und der Leidenschaften) haben sollen.“ Ja, bedenkt man, wie nach hebräischer Anschauung das Herz

auch als Quell des Verstandes betrachtet wird, so sind beide Bezeichnungen fast identisch.

Nur für den Charakter des klassischesten Thieres, des Hauptträgers der Fabel, für die List des Fuchses finden wir keinen Beleg in der Bibel, wenn wir nicht etwa in dem Verse: „אחזו לנו שעלים שעלים קטנים מחבלים כרמים“, „Fanget uns die Füchse, die kleinen Füchse, welche die Weinberge verderben“ (Hohes Lied 2, 15), wegen der Wiederholung des Wortes Füchse mit dem Zusatze „die kleinen“ den Nebenbegriff der Schlauheit erblicken wollen, was mit dem Sprachgefühle und dem Geiste des ganzen Verses durchaus in Harmonie stünde. Indessen tritt in der Fabel der Fuchs nicht immer als listiges Thier auf; wir sehen ihn vielmehr in Babrios F. 11, 1 nicht als Repräsentanten der Schlauheit, sondern nur als „Feind der Gärten und der Weinberge“ (*ἐχθρὰν ἀμπέλων τε καὶ κήπων*) gezeichnet. Diese Bezeichnung stimmt aber mit dem oben aus dem Hohenliede angeführten מחבלים כרמים vollständig überein, zumal wenn man erwägt, dass כרם nicht nur „Weinberg“, sondern eine edle Pflanzung überhaupt, Garten u. s. w. bedeutet, wie כרם זית (Richter 15, 5) Olivengarten und demnach מחבלים כרמים gerade „Verderber (Feinde) der Gärten und der Weinberge“ zu übersetzen ist.

So sehr aber diese Eigenschaft in des Fuchses Natur liegt, so scheint uns dennoch diese Uebereinstimmung in der Bezeichnung nicht ohne Bedeutung für unsre Untersuchung zu sein, da überhaupt diese ganze Fabel des Babrios, wie wir dies später nachweisen werden, ein zu auffallendes jüdisches Gepräge trägt, um nicht dem Geistesboden der Hebräer entsprossen zu sein.

Doch diese Bemerkung führt uns zu einem andern für unsre Untersuchung wichtigen Momente, zu den Fabeln selbst, denen wir in der Bibel begegnen.

Die heilige Schrift bietet uns keine eigentliche Thierfabel dar, wenn wir als charakteristisches Merkmal derselben das Sprechen oder vernünftige Handeln der Thiere fordern. Denn in der Erzählung von dem armen Manne, der nur ein einziges, zärtlich geliebtes Schäfchen hatte, und dem Reichen der viele Schafe und Rinder besass, aber als ein Gast ihn besuchte seiner Herde schonte, und für diesen des armen Mannes Schäfchen zubereiten liess, sehen wir wol ein Gleichniss des Propheten, der dem Könige David sein Verbrechen gegen Uria, den Mann der Bath Seba vorwarf (II S. 12, 1 ff.), aber das Thier tritt dort weder redend noch handelnd auf. Ebenso wenig können wir das bereits oben aus Hesekiel 17 citirte

Maschal, welches hebräische Wort sowol Beispiel, Gleichniss, Allegorie und Parabel, als Fabel bedeutet, eine Thierfabel nennen. Dort wird zwar der grosse Adler vernünftig handelnd eingeführt: er pflückt die Wipfel der Ceder ab, versetzt sie in das Krämerland und streut von des Bodens Samen in das wasserreiche Saatfeld, so dass ein Weinstock sich daraus entwickelt. Dieser streckt seine verkümmerten Reben sehnsüchtig dem andern grossen Adler entgegen, verlangend, dass er ihn tränke. Doch schon durch den Schlusssatz, wird das gelingen? u. s. w., wie durch die darauf folgende weitschichtige Erklärung giebt sich die ganze Erzählung auch nur als Parabel zu erkennen. Dies verräth übrigens auch der Prophet selbst schon durch die, von Gott ihm zugerufenen, einleitenden Worte:... חוּד חִידָה, Mache ein Räthsel und erzähle ein Gleichniss über das Haus Israel. Denn Parabeln sind eben nur Räthsel. Kuno Fischer analysirt sie in seinem Baco von Verulam treffend folgender Massen: „Gleichungen, von denen das eine Glied gegeben ist, das andere gefunden werden soll. Gegeben ist das Bild, zu finden ist der Sinn. Parabeln sind also Sinnbilder, von denen das Bild gegeben, der Sinn aufgegeben wird.“

Enthält aber die heilige Schrift auch keine

Thierfabel, so lesen wir doch zwei Fabeln in ihr, deren Träger der Pflanzenwelt entnommen sind. Die eine von den Bäumen, welche der Reihe nach dem Oelbaum, dem Weinstock und dem Feigenbaum vergebens die Königswürde ihres Reiches antragen, so dass sie dann den Dornstrauch sich zum Herscher erkiesen, erzählt Jotham, Gideons rechtmässiger Sohn den Bürgern von Sichem, welche den von einem Kebsweibe Gideons geborenen Abimelech als Richter eingesetzt hatten (Richter 9, 8 ff.). Mit der andren vom Dornbusch auf dem Libanon, der bei der libanischen Ceder um deren Tochter für seinen Sohn werben lässt, beantwortet Jehoasch, König von Israel, Amazjas, Königs von Juda, Antrag, eine persönliche Zusammenkunft mit ihm zu veranstalten (II. Könige 14, 9 ff.).

Diese beiden Fabeln lassen aber gerade schliessen, dass zu jener Zeit die Thierfabeln bei den Hebräern bereits in bedeutendem Schwange waren. Denn das Thier steht bei all seiner Abweichung vom Menschen immer in einem gewissen verwandtschaftlichen Verhältnisse zu demselben, in sofern es mit ihm die Eigenschaft der freiwilligen Bewegung, der Empfindung, der Stimme theilt, und in vielen Fällen durch sein instinctives Handeln den Anschein einer gewissen Vernünftigkeit

erlangt. Es ist demnach weit natürlicher das Thier zum Träger von Handlungen zu machen, welche Reflexe menschlichen Treibens bilden sollen, als die an ihre Stelle gebannte, empfindungslose, stumme Pflanze, die ganz und gar vom Menschen verschieden und einer Handlung überhaupt unfähig ist. Wir glauben daher in dem Entwickelungsprocesse der Fabel den *Thierfabeln* die Priorität über solche zusprechen zu müssen, in welchen *Pflanzen* handelnd auftreten, und mit vollem Rechte aus der Existenz hebräischer *Pflanzen*fabeln in der Periode der Richter den Schluss ziehen zu dürfen, dass zu dieser Zeit bereits viele *Thierfabeln* im Munde des Volkes lebten.

Höchst wahrscheinlich hat später auch Salomo Fabeln gedichtet. Es wird wenigstens von ihm erzählt, er habe 3000 Maschal verfertigt (I K. 5, 12): und mögen die meisten dieser Maschals immerhin Sittensprüche und Gleichnisse gewesen sein, so lässt sich doch, weil damals die Fabel bei den Hebräern schon eingebürgert war, mit Sicherheit annehmen, dass sich auch Fabeln darunter befanden, zumal da hinzugefügt wird: er sprach über die Bäume u. s. w., über das Vieh und über die Vögel und über das Gewürm und über die Fische (l. l. 13). Ja seine Fabeln, die gewiss

handschriftlich vorhanden waren, sind vielleicht schon während seiner Lebenszeit oder spätestens 300 Jahre nach ihm von den Männern Chiskijas des Königs in Juda (vergl. Spr. Sal. 25, 1) mit andren dem Volke geläufigen Fabeln besonders gesammelt worden. In späteren Jahrhunderten mag aber diese Sammlung mit den in der Bibel erwähnten Schriftdenkmalen, wie z. B. dem Buch Hajaschar (Jos. 10, 13. II Sam. 1, 18), dem Gesichte Iddos (II Chron. 9, 29), Reden des Propheten Iddo (II Chron. 12, 15), Midrasch des Sehers Iddo (II Chron. 13, 22), dem Buch der Könige von Israel (I Chron. 9, 1. II Chr. 20, 34), verloren gegangen sein.

Auf die Spur vorhanden gewesener Fabelsammlungen führt uns auch die Aeusserung des Talmud: „אמרו עליו על ר׳ יוחנן בן זכאי שלא הניח...שיחת מלאכי שרת ושיחת שידים ושיחת דקלים משלות כובסין משלות שועלים“ Man erzählt, R. Jochanan b. Sackaj (gest. ungefähr 80 n. Chr. 120 (?) Jahre alt) habe nichts aus seinem Studienkreise ausgeschlossen, selbst nicht das Gespräch der Engel, der Dämonen, der Bäume, die Fabeln der Wäscher und die Fabeln der Füchse (Succa 28[a] u. Baba bathra 134[a]). Anstatt des Gesprächs der Engel u. s. w. und der Fabeln der Wäscher und der Füchse lesen wir indess im

Tractat Soferim (cap. 16 § 8), einer in der späteren gaonäischen Periode (c. 700—1040) gesammelten, unter andrem auch alte Agadas enthaltenden Schrift, bei demselben Berichte über R. Jochanan ben Sackajs Studien bloss „ומשלות“ „und Fabeln“, mit dem Zusatze, R. Jochanan habe nach seinem eignen Geständnisse all dies Wissen seinem Lehrer zu verdanken gehabt. Unter diesem „und Fabeln“ sind aber nicht sowol die oben angeführten Gespräche, als vielmehr die Wäscher- und Fuchsfabeln zu verstehen. Diess geht aus dem folgenden Paragraphen im Tractat Soferim hervor, wo berichtet wird R. Jochanans Lehrer sei Hillel (75 v. Chr. — 9 n. Chr.) gewesen, „der keine Wissenschaft unbeachtet gelassen, der alle Sprachen studirt, ja selbst das Gespräch der Berge, der Hügel und der Thäler, das Gespräch der Bäume und der Kräuter, das Gespräch der wilden und der zahmen Thiere, das Gespräch der Dämonen und die Fabeln.“

In Betreff des Gesprächs der Bäume macht Dr. Zunz in seinen gottesdienstlichen Vorträgen (S. 100 Anm. a) die Bemerkung: „Gespräche der Bäume kennt bereits die heilige Schrift (Jud. 9, 8—15. II Reg. 14, 9).“ Dieser angezogenen Parallele zufolge hätten wir unter jenem Gespräche eine Sammlung von Pflanzenfabeln zu su-

chen, wie wir deren zwei bereits oben aus der Bibel citirt haben. Aus dem Umstand jedoch, dass in den erwähnten Berichten über Hillels Kenntnisse ausser den Fabeln (d. h. den Wäscher- und Fuchsfabeln) noch ein Gespräch der wilden und der zahmen Thiere aufgeführt wird, erhellet unsres Dafürhaltens, dass letzteres durchaus nicht Thierfabeln bezeichnen soll und lässt schliessen, dass auch das Gespräch der Bäume von Pflanzenfabeln verschieden gewesen. Unsrer Ansicht nach ist vielmehr in allen diesen Berichten das von שיחה, Gespräch, abhängige Wort immer nur objectiv (vergl. שיחת חולין Succa l. l. Gespräch über profane Gegenstände) aufzufassen, also in „das Gespräch oder die Abhandlung über die Berge, Hügel, Thäler, Bäume, Kräuter, wilde und zahme Thiere, Engel, Dämonen“ zu übertragen, und hierunter das Studium naturhistorischer Gegenstände sowie der Angelologie und Dämonologie zu verstehen.

In demselben Sinne erklärt übrigens auch Raschi (R. Salomo Isaaki) den Ausdruck שיחת דקלים in Baba bathra (l. l.) mit dem Hinweis auf den Vers: „er (Salomo) sprach über die Bäume“ (I Reg. 5, 13).

Herrn Zunz gilt aber auch משלות כובסין als Bezeichnung einer Sammlung von Pflanzenfabeln, indem er (l. c.) diese Worte nicht „Fa-

beln der Wäscher", sondern nach Analogie des Wortes כבאסא (Maccoth f. 8ª) „Fabeln der Dattelzweige" überträgt. Doch auch hierin können wir ihm nicht beistimmen, zumal da nach seiner eigenen Erklärung des unmittelbar vorhergehenden שיחת דקלים, als Gesprächs der Bäume und als identisch mit den biblischen Pflanzenfabeln, jene (die Fabeln der Dattelzweige) bereits unter diesem (dem Gespräche der Bäume) mitbegriffen sein mussten und wol schwerlich besonders erwähnt worden wären. In jedem Falle halten wir die Uebersetzung „Fabeln der Wäscher", in welchem Sinne das Wort כובס im Talmud zumeist gefunden wird, für die richtige, obwol wir nicht genau anzugeben im Stande sind, welcher Art diese Fabeln waren.

Herr Dukes erklärt sie (s. dessen Ehrensäulen Seite 2) als Erzählungen oder Märchen, mit welchen die Wäscher, die im Orient die Stelle der Waschfrauen vertreten, sich während ihrer Arbeit gegenseitig zu unterhalten pflegten. Hiergegen bemerkt er jedoch später (s. Dukes zur Kenntniss der neuhebr. relig. Poesie S. 139), man dürfte unter den Wäscherfabeln vielleicht nur schnurrige Geschichten nach Art der Lallenburger verstehen. Diese Ansicht stützt er auf eine Stelle des Rabenu Nissim, welche lautet: „אם יעלה חמור לסולם תמצא דעת בכובסין", wie

ein Esel nicht eine Leiter zu besteigen im Stande ist, ebenso wenig kann man Verstand bei den Wäschern finden“:[1] s. חידושי ר״ן על חולין זולצבאך דף ק״ד. Anekdoten und Schnurren vermuthet unter diesen Fabeln auch Herr Prof. Roth aus Basel in einem an uns gerichteten Briefe. Er deutet dabei auf unsre deutschen Redensarten vom Waschweib, vom Gewäsche etc. hin und auf die Sprichwörter der Griechen und der Römer von den wegen ihrer Unwissenheit und Schwatzhaftigkeit berüchtigt gewesenen Badern (βαλανεῖς) und Barbieren (κουρεῖς). Vielleicht wurden jedoch mit dem Namen „Fabeln der Wäscher“ solche Thierfabeln bezeichnet, in denen die Dummheit oder der Unverstand der Wäscher irgend eine Rolle spielte. So finden wir z. B. in den indischen Fabelbüchern Pantschatantra (IV, 7) und Hitopadesa (III, 3) die Erzählung von einem Wäscher, der seinen abgemagerten Esel in ein Tigerfell hüllt und zur Nachtzeit in fremde Fruchtfelder laufen lässt, damit er sich, von den furchtsamen Wächtern geflohen, an gutem Futter sättige, ohne dass sein

---

[1]) Wir müssen hier auf eine Stelle aufmerksam machen, in welcher ein Wäscher gerade nicht als Unverständiger auftritt. In Synhedrin 38[b] wird nemlich einem solchen die Erklärung eines Bibelverses in den Mund gelegt, die er von R. Meïr in einem seiner relig. Vorträge vernommen.

Herr bedenkt, der Esel werde sich durch sein Yanen verrathen, wie diess in der That später geschah.[1]

Dem sei indess wie ihm wolle, jeden Falls waren die oben zuletzt genannten Fabeln der Füchse nichts andres, als eine ganze Sammlung von Thierfabeln, in denen aber nach unsrer Ansicht nicht immer gerade der Fuchs als handelnde Person auftrat. Wahrscheinlich wurde diese Sammlung vielmehr nur desshalb nach dem Fuchs benannt, weil diess Thier in der Fabel überhaupt als ihr vorzüglichster Träger erscheint.[2] Diese Fuchs- oder Thierfabeln, deren Spur wir bis 75 v. Chr. gefolgt sind, wurden aber nicht etwa erst von Hillel gesammelt, sondern existirten lange Zeit vor ihm, wie diess schon der bei dem erwähnten Berichte über die Kenntnisse dieses Rabbi gebrauchte Ausdruck bezeugt, "שלא עזב דברי חכמים שלא למדה" der keine Wissenschaft unbeachtet liess ohne sie zu erlernen". Wie hoch sie indess in die Ver-

[1]) Wäscher, zumeist in Verbindung mit ihren Eseln, kommen übrigens noch vor Hitopadesa II, 3, in der arabischen Redaction von Kalila und Dimna (s. Wolffs Uebers. I p. 243) und in Mischle Sendebar Fab. 3. (Vergl. Sengelmanns 7 weise Meister S. 45).

[2]) Aus demselben Grunde hat auch der 1160 in Burgund schreibende Berachia hanakdan seiner Fabelsammlung den Titel „Fabeln der Füchse" gegeben (s. das Ende seiner Mischle schualim).

gangenheit hineinragen, finden wir nirgends angegeben. Vermuthlich bildeten aber die alten in der Blüthezeit der hebräischen Literatur gesammelten Fabeln, von denen wir früher sprachen, mit noch andren später hinzu gekommenen vermehrt, die Bestandtheile dieser Sammlung, welche gewiss auch mit R. Jochanan ben Sackaj nicht unterging, sondern sich auf dessen Schüler vererbte. Unter diesen Schülern war es jedoch vielleicht vorzüglich R. Josua ben Chananja, der sich das Studium dieser Fabeln angelegen sein liess, und sie zur Belehrung des Volkes bisweilen anwandte. Im Bereschith raba (c. 64 Ende) wird wenigstens dieser nicht nur durch seine hervorragende Gelehrsamkeit sondern auch durch seine witzigen und scharfsinnigen Antworten[1] berühmte Rabbi als beliebter Volksredner geschildert. Zugleich wird dort eine weiter unten zu besprechende Thierfabel erzählt, mit welcher er das Volk beschwichtigte, das gegen den römischen Kaiser Hadrian sich auflehnen wollte, weil er sein Versprechen, den heiligen Tempel wieder aufzubauen, unerfüllt liess.[2]

---

[1]) Vergl. Berachoth 56a, Chulin 59b und 60a, Bechoroth 8a, u. m. a. St.

[2]) Zunz behauptet zwar (Gottesdienstliche Vorträge S. 175), nicht Hadrian, sondern der später regierende Julian habe dieses Versprechen gegeben, weshalb R. Josua b. Chanaja, welcher Hadrians Zeitgenosse war, die berühmte Fabel nicht erzählt haben

Von R. Josua ben Chananja scheint die Kenntniss der Fabelliteratur auf seinen Schüler R. Akiba (als Märtyrer um 136 gest.) übergegangen zu sein, der sich bei einer gewissen, weiter unten berührten, Gelegenheit selbst einer Fuchsfabel bedient, um einem ihm gemachten Vorwurfe des Papus ben Juda zu begegnen (Berachoth 61[b]). Rabbi Akiba hat sie dann vermuthlich auf seinen vorzüglichsten Schüler R. Meïr (Mitte des 2. Jahrhunderts) vererbt, über welchen in Synhedrin 38[b] berichtet wird, er habe 300 Fuchsfabeln besessen.[1]

Die Zahl 300 dürfte hier jedoch nur eine runde oder Hyperbel und bloss deshalb angenommen worden sein, weil die Agada überhaupt sich dieser Zahl zur Bezeichnung einer unbestimmten grossen Menge zu bedienen pflegt.[2] So äussert

---

könne. Grätz hat jedoch in seiner Geschichte der Juden Bd. 4 Note 17 S. 510 ff. klar nachgewiesen, dass diess Ereigniss in der That während Hadrians erster Regierungszeit stattgefunden.

¹) Grätz schreibt (Gesch. der Juden IV S. 205), R. Meïr habe 300 Fuchsfabeln gedichtet; der Ausdruck: „היו לו לר׳ מאיר“ R. Meïr hatte, besass 300 F. dürfte jedoch für die Richtigkeit unserer Angabe zeugen. Indessen befanden sich unter diesen Fabeln wol auch viele, die R. Meïr selbst zum Verfasser hatten, zumal da die Mischna (Sote 49[a]) behauptet, mit R. Meïrs Tode hätten die Fabeldichter aufgehört.

²) Sollte diess vielleicht schon in der Bibel der Fall und die 300 Füchse des Simson (Richter 15, 4) auch nur in diesem Sinne zu verstehen sein? ist überhaupt nicht in diesen 300 Füchsen ein zweiter Grund für die Feststellung der Zahl 300 bei den Fuchsfabeln des R. Meïr zu suchen?

der Talmud selbst (Tamid 29[a]), es sei Uebertreibung oder hyperbolische Zahl, wenn behauptet wird, der Aschenhaufen auf dem Altare des Tempels habe 300 Kor (Mass) gemessen, und 300 Priester seien nöthig gewesen, um den Vorhang im Tempel zu wenden und zu waschen (vergl. Chulin 90[b]). Ferner spricht der Talmud hyperbolisch von 300 Arten böser Geister (Gitin 68[a]) und behauptet (Pesachim 57[a]), R. Jochanan ben Narbai habe täglich 300 Kälber und 300 Mass Wein verzehrt.[1]

Beiläufig wollen wir hier noch bemerken, dass mit R. Meïrs 300 Fuchsfabeln wahrscheinlich auch die 300 Fabeln im Zusammenhange stehn, mit welchen einer im Bereschith rab. c. 78 erzählten Fabel zufolge der Fuchs den einst gegen die gesammte Thierwelt erzürnten Löwen zu besänftigen versprach; von welchen 300 aber er nach je einer Strecke je 100 vergass, so dass er an Ort und

---

[1]) Uebertreibung selbst wenn diese Angabe, nach Raschis Erklärung, sich auf die vielen in seinem Hause lebenden Priester, und, nach R. Jesaias Picks Ansicht, auf sein ganzes grosses Hausgesinde mit beziehen sollte. Diesen Erklärungen widerspricht aber eigentlich schon der vom Talmud gebrauchte Ausdruck „אוכל ··· ושותה“ „ass und trank“, und das a. a. O. folgende: כל ימיו של יוחנן בן נרבאי לא נמצא נותר במקדש „so lange. J. b. N. lebte, blieb im Heiligthum von den Opfern nichts zurück“. Ueber die Zahl 300 vergl. man noch Baba bathra 73b und 74a, Jeruschalmi Sote III, 4. VII, 5. Jerusch. Nasir V, 5. u. m. a.

Stelle gelangt, den ihn begleitenden Thieren zurief es müsse jedes besonders sich den Löwen wieder gewogen machen.

Die 300 Fuchsfabeln R. Meïrs sollen aber nach der Aussage R. Jochanans bar Napcha, dem wir den oben angeführten Bericht über die Existenz derselben verdanken, zur Zeit dieses Talmudlehrers (170—279) bereits bis auf drei der Vergessenheit anheimgefallen sein (Synhedrin l. c.). Trotz dieser Angabe dürfen wir indess doch nicht glauben, dass die alten Thierfabeln nach so kurzer Zeit bis auf einen so geringen Rest verschwunden waren. Einer solchen Annahme widerspricht schon die Mittheilung des Midrasch (Vajikra raba 28 und Kohel. 1), dass Bar Kappara bei einem Schmause, den R. Jehuda hanassi zu Ehren der Hochzeit seines Sohnes veranstaltete, 300 Fabeln vom Fuchse erzählte. Sei aber hier die Zahl 300, welche die Agada noch dadurch vergrösserte, dass sie den Bar Kappara nach jedem aufgetragenen Gerichte 300 solcher Fabeln erzählen lässt, ebenfalls nur Hyperbel so müssen dennoch viele alte Fabeln im Munde des Volkes wie der Gelehrten gelebt haben und R. Jochanan bekannt gewesen sein, weil dieser in seiner Jugend noch unter R. Jehudas Zuhörern sich befand (Chulin 137[b]), Bar Kappara aber den

R. Jehuda überlebte (Ketuboth 104[a]) und folglich nur R. Jochanans älterer Zeitgenosse war. Ja diess muss der Fall gewesen sein, selbst wenn — wogegen sich allerdings auch die schärfste Kritik sträuben dürfte — die Erzählung von den 300 Fuchsfabeln des Bar Kappara, desshalb ganz und gar als Erfindung der späteren Agada betrachtet würde, weil ihrer an der Parallelstelle des Talmud (s. Nedarim 50[b] und 51[a]) keine Erwähnung geschieht. Denn im Talmud selbst finden sich mehrere Thierfabeln vor, von denen Rabbi Jochanan Kenntniss haben musste. So z. B. die Fabel von dem Fuchse, der die Fische aus dem Flusse herauszulocken versucht, mit welcher R. Akiba dem Papus ben Juda antwortete, als dieser ihm ans Herz legte, seine Jünger nicht mehr um sich zu versammeln, weil Hadrian das Gesetzesstudium bei Todesstrafe verboten hatte. Diese Fabel aber oder eine andre der im Talmud zu lesenden Thierfabeln unter die drei übrig gebliebenen Fuchsfabeln des R. Meïr zu zählen, verbieten uns die drei Bibelverse, welche R. Jochanan als Epimythien zu jenen drei Fabeln anführt, da keiner dieser Verse sich zur Nutzanwendung irgend einer talmudischen Fabel eignet. Ohne unsrem kritischen Gewissen das mindeste Bedenken zu verursachen, schliessen wir daher, R. Jochanans Angabe gelte nicht sowol

den Fuchsfabeln, als vielmehr den Bibelversen, auf welche R. Meïr die ersteren anwandte. Einen Beleg aber für unsre Ansicht bietet der Umstand, dass R. Jochanan nicht etwa drei Fabeln citirt, welche von den 300 Fuchsfabeln des R. Meïr übrig sein sollten, sondern nur drei Schriftverse, die R. Meïr durch drei Fabeln erklärt hatte (Synhedrin 39[a]). Dieser Rabbi pflegte nemlich in jeden seiner religiösen Vorträge, damit sie selbst für ungebildete Zuhörer interessant würden, drei Fabeln zu flechten (Synhedrin 38[b]), und mittels derselben den Sinn der Schriftverse dem ungelehrten Publikum anschaulicher, begreiflicher zu machen. Die Verse der heiligen Schrift, welche den Fabeln vorausgeschickt oder angehängt wurden, waren demnach gleichsam die Epimythien oder Nutzanwendungen der Fabeln; und von diesen Nutzanwendungen oder Schrifterklärungen, wie sie R. Meïr in seinen Vorträgen durch Fabeln gegeben, sind nach R. Jochanans Behauptung zu seiner Zeit nur noch drei bekannt gewesen.

Obwol aber R. Jochanan die Fabeln selbst zu den drei Versen nicht schriftlich aufbewahrte, so haben sie sich dennoch unter den nachtalmudischen Rabbinen traditionell erhalten. In unsrer Abhandlung „die Fabeln des Syntipas" (Zeitschr. der D. M. Gesellschaft T. XII p. 149—159) ha-

ben wir auch bereits Gelegenheit gehabt, sie in zwei Redactionen, in der des R. Salomon Isaaki (Synhedrin l. c.) und in der des Hai Gaon (s. ספר שערי תשובה Leipz. ed. Fischel § 13 S. ב) mitzutheilen. Hier wollen wir nur noch hinzufügen, dass beide Quellen eigentlich bloss zwei Fabeln für die drei Schriftverse bieten, was einen zweiten Beweis für unsre obige Behauptung abgiebt, dass R. Jochanans Aeusserung, „wir haben nur noch drei", sich bloss auf die folgenden von Rabbi Meïr mittels Fabeln erklärten Bibelverse, nicht aber auf den Ueberrest der R. Meïrschen Fabeln selbst beziehe.

Doch wie dieser geringe Ueberrest, so lebten gewiss noch andre aus den alten hebräischen Sammlungen stammende Fabeln in dem Munde der Rabbinen und des jüdischen Volkes; sie fanden bald ganz, bald fragmentarisch, d. h. durch blosse Angabe des Hauptfactums oder auch nur des Epimythiums, gelegentliche Aufnahme in die später gesammelten agadischen Werke oder Midraschim. Wir dürfen daher die in Talmud und Midrasch zerstreuten Fabeln nicht als exotische Pflanzen, sondern als echte Sprösslinge des hebräischen Bodens betrachten, wenn sie sich nicht etwa selbst durch das eine oder andre Merkmal als ausländisches Product verdächtigen.

Für eine Fabel solcher Art müssen wir aber diejenige erkennen, mit welcher, wie oben erwähnt, R. Josua ben Chananja die aufgeregten Gemüther seiner Nation zu besänftigen suchte. Sie lautet nemlich: „Dem Löwen, der einst gierig seine Beute verschlang, blieb ein Knochen im Halse stecken. Da sprach er: wer mir ihn herauszieht, dem gebe ich seinen Lohn. Hierauf kam der ägyptische Kore (Ibis, Nilreiher[1]), dessen Schnabel lang ist, und zog mit diesem seinem Schnabel den Knochen heraus. Als er jetzt aber zum Löwen sprach: gib mir meinen Lohn, erwiderte er ihm: geh hin und rühme dich, du seiest unversehrt in den Rachen eines Löwen gestiegen und unversehrt wieder herausgekommen. Und so“, schloss R. Josua, „mögen auch wir zufrieden sein, wenn wir in den Rachen dieses Volkes (Roms) heil gelangt sind und ihm nur wieder heil entkommen.“ Nun kann wol auch der Fabeldichter ein seinem Vaterlande fremdes, aber ihm selbst bekanntes und zur Uebernahme einer Rolle am geeignetsten erscheinendes Thier in seine Dichtung einführen, wenn er, wie diess in unsrem Apo-

---

[1]) Vielleicht ist hier unter קורא, welches Wort eigentlich rufen, schreien, bedeutet, der Rohrdommel zu verstehen, dem seines Schreiens wegen auch der Name „Moorkuh“ beigelegt wird.

loge geschieht, die eigenthümliche Beschaffenheit dieses Thieres erläutert; als Regel muss jedoch angenommen werden, der Ursprung einer Fabel sei dort zu suchen, wo das Thier heimisch ist, welches zu ihrem Träger gemacht worden. Obgleich daher unser Apolog ein ursprünglich palästinensischer sein kann, so wird es doch durch das Auftreten des ägyptischen Vogels wahrscheinlicher, dass er in Aegypten entstanden. Dieser Umstand darf sogar als glänzender Beweis dienen, mit welch feinem Tacte ungeachtet der Gegenbemerkung des Herrn Wagener (l. l. p. 49 und 50) J. Grimm behauptet (l. l. CCLXXXI), die unsrer hebräischen Relation völlig gleiche griechische Fabel, in welcher aber die Rolle des Löwen dem Wolf, und die des ägyptischen Kore dem Kranich übertragen wird, sei durch die Sage vom Trochilos veranlasst worden, der dem Krokodil die Blutigel aus dem Rachen holt (Herodot 2, 68).

Trotz diesem ägyptischen Gepräge dürfte aber jener Apolog dennoch dem hebräischen Geiste seinen Ursprung verdanken. Denn abgesehen von dem früheren Aufenthalte der Hebräer in Aegypten, zählte dies Land seit Alexander dem Grossen eine so bedeutende Menge jüdischer Einwohner (s. Philo contra Flaccum Edit. Mangey II, 523), und unter diesen so viele hervorragende

Schriftsteller (jüd. Alexandrinische Literatur), dass gar leicht ein ägyptischer Jude diese Fabel verfasst haben kann. Dass sie mindestens R. Josua aus dem Munde eines solchen vernommen, ist mehr als wahrscheinlich. Denn von diesem Rabbi wird Nidda 69[b] erzählt, es hätten ihm die Einwohner Alexandriens zwölf Fragen verschiedenen Inhaltes vorgelegt, die er sogleich beantwortete (vgl. hierzu Rapoports Erech Milin p. 100 und 102); woraus ersichtlich, dass er sich längere Zeit in Aegypten aufgehalten und mit den dortigen Juden wissenschaftlich verkehrt habe. Ja fände sich diese Fabel nicht schon bei Babrios vor (F. 94. Halm 276), der, wenn auch nach Lachmann spät gesetzt, sein Buch gegen das Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben hat, so würden wir behaupten, R. Josua, der die ägyptische Thierwelt aus eigner Anschauung kennen gelernt, und dem in Alexandrien wahrscheinlich auch die angeführte Sage vom Krokodil und Trochilus zu Ohren gekommen, habe sie eigens für das oben (S. XXIII) erwähnte in Hadrians erster Regierungszeit, also ungefähr 120 n. Chr., stattgefundene Ereigniss gedichtet. Der passende historische Hintergrund unsres Apologs wie seine ganze Fassung, aus welcher hervorzugehen scheint, dass sie R. Josuas Zuhörern völlig unbekannt war, würden unsres

Erachtens treffliche Stützpunkte für obige Behauptung abgeben, zumal wenn man bedenkt, wie so viele Fabeln des Alterthums dem geschichtlichen Boden entsprossen sind. [1] Vgl. zu den oben angef. bibl. Fabeln noch Herodot I 141. Livius II 32.

Dem sei indess wie ihm wolle, in keinem Falle glaube ich zu irren, wenn ich annehme, diese Fabel sei erst durch Vermittelung der Hebräer zu den Griechen gelangt. Für die Ursprünglichkeit wenigstens wie für die Priorität der hebräischen Relation vor der griechischen zeugt meines Bedünkens nicht nur das ägyptische Colorit der erstern, sondern auch der in ihr auftretende Löwe, welcher weit besser als der Wolf zur Situation passt, weil er einen königlichen Lohn versprechen konnte und weil seinen Worten

---

[1]) Oder sollte sich vielleicht unsre Auseinandersetzung für die so schwankende Chronologie des Babrios verwerthen lassen? Die frühesten Spuren babrianischer Fabeln entdecken wir bei Titianus und Dositheos magister (beiden zu Anf. des 3. Jahrhunderts), da das anonyme Fragment 147 p. 84 Lachm. bei Apollon. lex. hom. ἄειδε von Schneidewin (s. Ausg. p. XVIII und vergleiche Bernhardy Litt. II p. 1047 ed. 1845) dem Kallimachos zugeschrieben wird. Doch das Sprichwort ἐκ λύκου στόματος bei Zenobius (III 48), welcher nach Suidas unter Hadrian gelebt und den Lucillus von Tarrha (nach Strabo: Meinecke vind. Strab. p. VIII sq.) excerpirt hat? Und wer ist im 2. Jahrh. der König Alexander, an dessen Sohn Branchos die Fabeln des Babrios gerichtet sind?

Vertrauen geschenkt werden musste. R. Josua hatte aber noch einen andern wichtigern Grund den Löwen einzuführen: bei der Nutzanwendung nemlich, die er von dieser Fabel machte, durfte er die weithin herschenden Römer — wollte er sie anders nicht verletzen und sie überhaupt richtig zeichnen — nur mit dem Könige der Thierwelt vergleichen.

Der wahrscheinlich ägyptische Ursprung unsrer Fabel in Verbindung mit ihrem Wortlaute bekundet aber zur Genüge, dass der ihr entsprechende Apolog bei de la Loubère, royaume de Siam, Amsterd. 1691 II 20, ebenfalls den Hebräern entlehnt ist. Sie lautet dort: „In Folge der Seelenwanderung war Sommonacodom in einen grossen Vogel und Tevetat in einen Rachasi (einen boshaften Geist) verwandelt. Dem letzteren blieb beim Fleischessen ein Knochen im Halse stecken und er bat den Vogel ihn heraus zu ziehen. Dieser that es sogleich und forderte dann den früher versprochenen Lohn. Der Rachasi antwortete jedoch, es wäre schon die grösste Gnade für ihn, dass er seinen Schnabel in seinen (des Rachasi) Rachen stecken und den Kopf unversehrt wieder heraus ziehen können“. Vergl. J. Grimm a. a. O. Wagener l. l. p. 117 u. Weber l. l. S. 24.

Als eine zweite verdächtige Fabel dürfte

manchem auch folgende im Midrasch Esther (c. 5 zu Esther 3, 1) befindliche erscheinen. Hier wird erzählt: „Ein Mann hatte eine Mauleselin, eine Eselin und ein Schwein. Dem Schweine legte er Futter im Uebermass vor, während er der Mauleselin und der Eselin nur mässig zu essen gab. Da sprach die Mauleselin zur Eselin: wie thöricht ist doch unser Herr! uns, die wir all seine Arbeit verrichten, giebt er nur schmale Kost, und das müssige Schwein füttert er in unmässiger Weise. Ihr erwiderte aber die Eselin (ihre Mutter: s. die Note unten): wenn sein (des Schweines) Stündlein kommt, wirst du seinen Fall sehen; man füttert es nicht zu seiner Ehre, sondern zu seinem Unglück. Und als calendas (lat. calendae, jedes Monats erster Tag, den die Römer gleich den Juden festlich begingen: vergleiche Aboda sara 8ª) herankam, ergriff man es und stach es todt.“ [1]

---

[1]) Bis hierher lesen wir die Fabel auch im Midr. Jalkut, Achaschwerosch 1053; im Midr. Esther (l. l.) finden wir noch folgenden Zusatz: התחילו נותנין שעורים לפני בתה של חמורה והיתה מנשכת, כהן ולא אכלה · אמרה לה אמה : בתי לא המאכל גורם אלא הבטלה גורמה׳ · Diese Fortsetzung der Fabel wird indess vom Commentator מתנות כהונה z. St. unsres Erachtens missverstanden. Ihr Sinn dürfte folgender sein: „Als man hierauf begann der Tochter der Eselin, der Mauleselin nemlich, Gerste, d. h. nahrhafteres Futter, zu reichen, biss sie daran, ohne es zu essen (weil sie fürchtete, man

Der Umstand, dass den Juden der Genuss des Schweines untersagt ist, verbunden mit der Nennung eines römischen Festes, könnte einen römischen Ursprung bei dieser Fabel vermuthen lassen. Erwägt man indessen, wie das Schwein, das von Natur faul und daher nicht zur Arbeit angehalten,[1] sondern lediglich seines Fleisches wegen aufgefüttert wird, den besten Gegensatz zu den arbeitsamen Eseln bilde, so werden die angeführten Gründe durchaus nicht genügen, um gegen die jüdische Originalität dieser Fabel zu zeugen. Denn eben weil den Juden das Fleisch des Schweines verboten ist, sah sich der jüdische Fabulist gezwungen, einen Nichtjuden zum Besitzer der drei Thiere zu machen; natürlich aber musste er dann auch das Fest, bei dessen Herannahen das Schwein geschlachtet wurde, als solches bezeichnen, das dem Eigenthümer heilig war.

---

wolle sie gleich dem Schweine mästen und dann schlachten). Ihre Mutter, die Eselin, sprach jedoch zu ihr: meine Tochter, nicht die Nahrung veranlasst es, d. h. führt den Tod herbei, sondern der Müssiggang verursacht dies". Mit andern Worten: du darfst trotz der besseren Nahrung den Tod nicht fürchten, weil du zur Arbeit nöthig bist. Der lakonische Zusatz steht demnach mit dem Grundgedanken des ersten Theiles unsrer Fabel in engster Verbindung.

[1]) Wenn auf der Insel Minorca die Hausschweine als Zugthiere und mit Vortheil im Pfluge gebraucht werden sollen (?), so kann dies bloss als Ausnahme gelten.

Der römische Name des Festes darf demnach höchstens nur als Merkmal dienen, dass diese Fabel nicht vor der makabäischen Regierungsperiode entstanden sein kann, weil erst seit dieser Zeit die Juden in engere Beziehungen zu Rom traten. Ob aber jene Fabel etwa nur eine Nachbildung der griechischen ist, welche Babrios (F. 37. Halm 113) von dem jungen Farren erzählt, der den Stier wegen seiner beschwerlichen Feldarbeit beklagt; dem jedoch, als er beim herangekommenen Opferfeste zum Altare geschleppt wird, um geschlachtet zu werden, der wegen des Festes unbeschäftigte Ochs zuruft, man habe ihn (den jungen Farren) nur deshalb mit der Arbeit verschont, weil er für das Opferbeil bestimmt gewesen? Wir glauben es nicht; unsres Dafürhaltens dürfte vielmehr die griechische erst der hebräischen nachgebildet worden sein. Denn es kann wol als Regel gelten, dass von zwei Redactionen einer Fabel die natürlichere zumeist auch die ursprünglichere sei (vgl. Wagener l. c. 112 und Weber l. l. p. 7). Der hebräischen müssen wir aber schon wegen des darin auftretenden Schweines den Vorzug der grösseren Naturwüchsigkeit vor der griechischen zusprechen, in welcher der junge Farre nur der Arbeit entzogen wird, weil er als Opfer dargebracht werden soll. Ausserdem kann ja der

Ochs trotz dem Joche, das er jetzt trägt, später dennoch unter dem Schlachtbeile verenden, was bei Eselin und Mauleselin weniger der Fall ist, weil deren Fleisch, wenn auch hie und da genossen, dennoch keinem Volke als eigentlich übliche Nahrung diente.[1] Ebenso wenig wie die griechische hat aber unsrer Fabel die ihr fast gleiche indische zum Vorbilde gedient, welche Hardy in seinem Manual of Buddhism (1853) p. 112 aus dem Pâliwerke Jâtaka anführt, und die nach Weber (l. l. S. 33) so lautet: „Bodhisat (Buddha) war (in einer seiner Vorgeburten) ein Stier. Er hatte einen jüngern Bruder, der sich eines Tages bei ihm beklagte, dass sie alle Arbeit verrichteten und nur von Gras lebten, während ein Schwein, das ihr Herr gekauft hatte, mit allerlei Leckereien gefüttert würde und nichts thäte. Bodhisat erwiderte ihm jedoch, er möchte nur das Los des Schweines nicht beneiden, denn es würde sogleich sehr übel daran sein. Und dies war auch der Fall, da das Schwein getödtet wurde, um an dem Feste verspeist zu werden, welches ihr Herr zu Ehren seiner Tochter Hochzeit feierte.“ Schon Hardy (l. l. p. 112) und mit ihm Herr Weber (l. l.) bezeichnen diese Fabel als eine Nachbildung

---

[1]) Vgl. Winers biblisches Realwörterbuch s. v. Esel N. 4.

der oben citirten griechischen von dem übermüthigen jungen Farren, der sich wider den Stier brüstete; sie ist jedoch offenbar nur ein Abklatsch unsrer hebräischen. Anstatt der alten erfahrenen Eselin und ihrer jungen unerfahrenen Tochter, der Mauleselin (s. Note p. XXXV), die wir in der hebräischen Fabel finden, erscheinen allerdings in der indischen ein älterer und ein jüngerer Stier, die ursprünglich Brüder sind; diese Umgestaltung ist jedoch ohne Belang. Einen Grund für sie könnte man indess vielleicht darin erblicken, dass den Indern der Esel als ein dämonisches, mit den Mächten des Todes in Verbindung stehendes Wesen gilt (s. Weber l. l. S. 10), weshalb er eine Buddhas wenig würdige Vorgeburt gebildet hätte. Wenn aber in dem indischen Apolog die Stelle des ausländischen Festes eine Hochzeitsfeier vertritt, so drückt dies der Fabel nur um so mehr den Stempel des Auslandes auf, da bei einer heimischen Familienfeier das Fleisch des Schweines, dessen Genuss den Indern ebenso wenig wie den Juden gestattet ist, durchaus nicht auf die Tafel kommen durfte.[1]

---

[1]) Der Text der indischen Fabel liegt uns nicht vor, sondern nur die bei Weber (l. l.) angeführte englische Uebersetzung Hardys, in welcher wir das Wort „a boar“, weil das adject. „wild“ nicht dabeisteht, als Bezeichnung eines männlichen Haus-

Aber wie diese hebräischen Fabeln, so haben noch viele andre aus den hebräischen Sammlungen ihre Heimath verlassen und sind frühzeitig, wie später das Volk selbst, das sie erzeugte, als echte Kosmopoliten, überall hin gewandert. Einer ziemlichen Anzahl von ihnen begegnen wir in Hellas und Hindostan, in jenen Ländern, die als die vorzüglichsten Kanäle betrachtet werden, durch welche die meisten Fabeln in die Literaturen anderer Nationen geflossen Wir erblicken sie dort, wie

---

schweines und nicht als die eines gezähmten Wildschweines betrachten. Der Genuss des Hausschweines (viḍ-varaha) aber wird von Manu V sloka 19 besonders untersagt (vergl. Yajnavalkya I, 176). Ob das Wildschwein den Indern erlaubt, wissen wir nicht, da, wie Herr Prof. Weber uns brieflich mitzutheilen die Güte gehabt, seiner nirgends Erwähnung geschieht, „obschon dasselbe im Brahmana des weissen Yajus XII, 4, 1, 4 freilich mit dem Präfix dur=δυς durvaraha, ein böses Wildschwein, ausdrücklich neben dem Hunde und einer Schafart als unrein aufgeführt wird". (Soll das Präfix dur, böse, hier vielleicht das „ungezähmte" als Gegensatz zu dem guten „gezähmten", oder nur natürliches Epitheton sein?) — Unter dem mosaischen Verbote des חזיר ist freilich auch das Wildschwein, חזיר יער, mitbegriffen, weil nach Moses als Reinheitszeichen der vierfüssigen Thiere gespaltene Klauen nur in Verbindung mit dem Wiederkäuen gelten, während nach Manu V sl. 11 gespaltene Klauen allein genügen. Sollte aber den Indern der Genuss des Wildschweines gestattet und im Texte varaha, Wildschwein, zu lesen sein, so würde auch dies nicht als Beweis für die indische Originalität unserer Fabel dienen können, weil dann der indische Bearbeiter absichtlich das hebr. חזירה in Wildschwein umgewandelt haben könnte, die Fabel dem ind. Boden anzupassen.

aus den oben besprochenen beiden Fabeln bereits ersichtlich, allerdings mit veränderter Physiognomie und in griechischer oder indischer Gewandung; aber dennoch in ihren Grundzügen erkennbar, wenn wir ihnen ihre in der Heimath zurückgebliebenen Urbilder gegenüberstellen, sofern sie sich noch in den jüdischen Schriftwerken vorfinden. Zu diesem Zwecke wollen wir hier einige Fabeln erstlich aus dem Talmud heranbringen, der bekannter Massen früher als die meisten Midraschim gesammelt worden. Diesen werden wir sodann mehrere midraschische Fabeln folgen lassen, und zugleich diejenigen griechischen respective indischen bezeichnen, deren Vorbilder unsres Erachtens jene gewesen.

Synhedrin 105[a] lesen wir: „Bei einer Herde lebten zwei Hunde, die mit einander verfeindet waren. Eines Tages griff ein Wolf einen von beiden an; da sprach der andre: wenn ich ihm (dem andern Hunde) nicht Beistand leiste, so wird der Wolf heute ihn tödten und morgen mich überfallen. Daher verbanden sich beide und tödteten den Wolf.“ Eine Variante dieser Fabel bietet der Midrasch Jalkut 785 Matoth, wo sie lautet: „Bei einer Herde lebten zwei Hunde, die mit einander verfeindet waren. Eines Tages aber wollte ein Wolf ein Schaf aus der Herde rauben, da griff

ihn einer dieser Hunde an, worauf der andre sprach: wenn ich ihm (dem Hunde) nicht beispringe und helfe, so wird der Wolf jetzt ihn tödten, und sich listiger Weise dann mir nähern und mich umbringen. Es schlossen daher beide mit einander Frieden und kämpften gemeinschaftlich wider den Wolf". (Vgl. Jalkut 765 zu Balak, Midr. Tanchuma zu Balak V. 4, und Bamidbar rab. c. 20.) Auf eine ähnliche Fabel, die im Munde des Volkes lebte, in welcher aber nicht zwei künstliche, d. h. zufällige, sondern zwei natürliche Feinde die handelnden Personen waren, deutet das in Synhedrin (l. c.) als Seitenstück zu obiger Fabel citirte Sprichwort: „כַּרְכּוּשְׁתָּא וְשׁוּנְרָא עֲבַדוּ הִלּוּלָא מִתַּרְבָּא דְבִישׁ גַּדָּא" „Feldmaus und Katze machten einen Schmaus aus dem Fette eines Unglücklichen", d. h. dessen, den sie mit vereinter Kraft angegriffen und bezwungen hatten (vgl. Jalkut 765 Balak). Noch eine andre Fabel aber, die ebenfalls die Macht gemeinschaftlich wirkender Kräfte veranschaulichte, liegt wahrscheinlich auch dem Spruche zu Grunde: „בִּתְרֵין גּוּרְיָין קַטְלוּהִ(י) לְאַרְיָא" „mit zwei jungen Hunden hat man den Löwen getödtet" (Synhedrin 95[a]).

Von diesen beiden Fabelfragmenten wollen wir indess absehn und nur mit der oben erzählten hebräischen Fabel von den beiden Hunden und

dem Wolfe die griechische von den drei zusammenweidenden Stieren vergleichen, welche ein Löwe verzehren will, aber ihrer vereinten Kräfte wegen anzugreifen fürchtet. Er sucht sie daher durch Arglist und Verleumdung gegenseitig zu verfeinden und von einander zu trennen und bezwingt sodann jeden einzeln mit leichter Mühe (Babrios 44, Halm 394 und 394[b]). Die Identität dieser griechischen Fabel mit der talmudischen, die das positiv ausdrückt, was jene durch die Negation zur Anschauung bringt, bekundet schon das griechische Epimythium, welches lautet: „*Οὕτως ὁμόνοια τοῖς χρωμένοις σωτήριον*", „so ist die Eintracht denen heilsam, welche sich ihrer bedienen." Dass aber die talmudische Fabel weit einfacher und natürlicher sei als die griechische, wird Niemand leugnen; wir glauben daher mit vollem Rechte letztere nur als Nachbildung der erstern bezeichnen zu können.

Eine zweite Fabel finden wir in Baba Kama 60[b], nemlich: „ein Mann hatte zwei Frauen, eine junge und eine alte; die junge zupfte ihm die weissen und die alte die schwarzen (Haare) aus, wodurch er hier und dort kahl wurde. (Vgl. Baba bathra 132[a]). Ganz identisch mit dieser Fabel ist aber die griechische von dem halbergrauten Manne (*ἀνὴρ μεσαιπόλιος*), welcher, noch

der Liebe und der Lust bei Zechgelagen ergeben, zwei Hetären zugleich liebte, eine junge und eine alte. Die junge rupfte aber ihrem Liebhaber die grauen und die alte die schwarzen Haare aus, weil jede wünschte, ihn ihrem Alter angemessen zu machen, und so kam es denn, dass er zuletzt ganz kahl ward (Babrios 22, Halm 56 und 56[b]). Dass diese Fabel dem hebräischen Boden entsprossen und nach Griechenland übertragen worden, bezeugt in der griechischen Relation die alte Hetäre, für die das Herz des Mannes in Liebe entbrennt, da dieser Zug der Fabel den Stempel der Unnatürlichkeit aufdrückt. Doch zu diesem unnatürlichen Zuge war der griechische Bearbeiter gezwungen, wenn er diesen Apolog den Sitten der Hellenen anpassen wollte. Den Hebräern nemlich war, wie allen Orientalen, die Vielweiberei gestattet; der hebräische Dichter legte daher seiner Fabel ein bei seinem Volke gewiss häufig vorkommendes Verhältniss zu Grunde, dass ein Mann eine mit ihm zugleich gealterte und eine später heimgeführte jugendliche Gattin besass. In Griechenland hingegen war die Vielweiberei fremd: was Andres blieb demnach übrig, als an die Stelle der alten und der jungen Gattin eine alte und eine junge Hetäre treten zu lassen?

Folgende talmudische Fabel, „das Kameel

kam, um sich Hörner zu erflehen, da wurden ihm die Ohren, die es hatte, abgeschnitten" (Synhedrin 106[a]; Midr. Tanchuma zu Matoth und Jalkut das. 785), betrachten wir als Prototyp der griechischen Fabel vom Kameele, das, auf den gehörnten Stier neidisch, Jupiter um Hörner bat, dem aber der Gott, erzürnt, dass es sich mit der Grösse seines Körpers und mit seiner Stärke nicht begnügt, zur Strafe dafür auch die Ohren verkleinerte (Halm 184). Den Beweis für die Priorität der talmudischen vor der äsopischen Fabel liefert uns hier deren Hauptträger, das Kameel, dessen Vaterland wol auch Palästina, aber nicht Hellas ist. Wir stützen uns dabei auf unsere obige Bemerkung, dass der Ursprung eines Apologs in der Regel bei dem Volke zu suchen, in dessen Lande das Thier heimisch, das in dem Apologe auftritt. Noch einen andern Beweis aber dürften wir in der unverkennbaren Neigung der Hebräer finden, gewisse Eigenthümlichkeiten der geschaffenen Wesen durch ein Maschal (Fabel oder Parabel) in sinniger Weise zu motiviren. So lesen wir als Parallele zu unserer Fabel in Chulin 60[b] die bereits von Herder in seiner Blumenlese morgenländischer Dichter bearbeitete Parabel vom Monde, der, anfangs fast der Sonne gleich gross und glänzend, Neid darüber empfand, dass er sie nicht zu überstrahlen

vermöchte, und deshalb zu Gott sprach: ist es wol möglich, dass zwei Könige eine Krone tragen? Zur Strafe für seinen Neid verkleinerte ihn der Schöpfer und verringerte seinen Glanz. (Vgl. Jalkut 8).

Für die Fabel, mit welcher, wie wir oben (S. XXVII) bemerkt, Rabbi Akiba dem Papus ben Juda antwortete, finden wir ein Analogon in der Hitopadesa (IV 7), allerdings aber nur in dem ersten Theile eines indischen Apologs. Um sie mit einander zu vergleichen, wollen wir beide Relationen, die indische jedoch nur ihrem Inhalte nach, hier folgen lassen. Der Talmud erzählt: „Ein Fuchs wandelte an eines Flusses Ufer und sah, wie die Fische sich furchtsam bald an dieser, bald an jener Stelle sammelten. Da sprach er zu ihnen: weshalb fürchtet ihr euch? — Wegen der Netze, erwiderten sie, die von den Menschen um unsertwillen ausgebreitet werden. Hierauf sprach der Fuchs zu ihnen: so kommet doch lieber auf den trocknen Boden, und wir, ich und ihr, wollen dann zusammen wohnen, wie meine und eure Eltern es gethan. Sie jedoch antworteten ihm: bist du es, den man für das klügste Thier hält? wahrlich, du zeigst dich nicht als das klügste, sondern als das dümmste! denn sieh, in unserem eigentlichen Lebenselemente fürchten wir uns schon,

um wie viel mehr erst an einem Orte, wo wir ohnehin umkommen müssten!" (Berachoth 61[b]). In der Hitopadesa hingegen lesen wir: „Ein alter kraftloser Storch (oder Kranich nach Weber) stellte sich sehr traurig an eines Teiches Ufer. Ein Krebs frug ihn hier, warum er ohne Nahrung stünde? worauf der Storch erwiderte, er hätte in der Nähe der Stadt die Kunde vernommen, dass alsbald Fischer kommen würden, um sämmtliche Fische des Teiches zu fangen; er müsste demnach später ohnehin vor Hunger sterben, daher kümmerte er sich auch jetzt schon um seine Nahrung nicht mehr. Erschreckt baten nun die Fische, die dies gehört, den Storch selbst um ein Mittel für ihre Rettung, und er schlug ihnen als das geeignetste vor, sich von ihm nach einem andern Teiche bringen zu lassen. Jene willigten ein; der Storch trug also einen nach dem andern fort und verzehrte sie unterwegs. Aber auch der Krebs bat den Storch, ihn nach dem Zufluchtsort zu bringen, worauf er ebenfalls bereitwilligst fortgetragen wurde. Auf dem trocknen Boden sah der Krebs jedoch die Gräten der verzehrten Fische liegen und empfand natürlich Furcht; als aber der Storch den Hals ausstreckte, um den Krebs zu tödten, durchschnitt ihn dieser entschlossen mit seiner Schere." — So verschieden

die indische Fabel von der hebräischen auch ist, so lässt sich doch die grosse Aehnlichkeit jener mit dieser durchaus nicht leugnen. Da aber in der hebräischen Relation die Handlung einfacher und die Wendung weit naturgemässer als in der indischen erscheint; da ausserdem der Fuchs, dessen Nahrung bekanntlich auch Fische sind, seiner Schlauheit wegen sich eher als der Storch zum Träger dieser Fabel eignet, so stehen wir nicht an, die hebräische Fabel als Prototyp der indischen zu bezeichnen. Anmerken wollen wir jedoch, dass den indischen Bearbeiter wahrscheinlich nur der zweite Theil seines Apologs veranlasst habe, die Rolle des Fuchses dem Storch zu übertragen, weil nemlich der Hals des letztern der Krebsschere zugänglicher als der des erstern ist.

Die Aeusserung eines Rabbi über einen Talmudjünger deutet auf eine nicht näher angegebene Fabel hin von einem Fuchse, den man anfangs für einen Löwen hielt, der aber später in seiner wahren Gestalt erkannt wurde. Diese verloren gegangene Fabel stand wahrscheinlich im Zusammenhange mit der äsopischen von dem Esel, der in eine Löwenhaut gehüllt für einen Löwen galt und von Menschen und Thieren geflohen wurde, bis einst der Wind ihn der Löwenhaut beraubte und er sich als Esel zeigte, worauf

alle herbeieilten und mit Stöcken auf ihn einhieben (Halm 33). Möglicherweise jedoch entsprach sie folgender griechischen Fabel. „Ein Wolf wurde seiner ausnehmenden Stärke wegen von den andern Wölfen Löwe genannt, und gesellte sich daher zu den Löwen. Ein Fuchs aber sagte zu ihm: unter Wölfen kannst du für einen Löwen angesehen werden, unter Löwen wirst du nur ein Wolf sein“ (Babrios 101, Halm 272). Als nemlich Rabbi Kohana (vergleiche oben pag. X) von Babylon, wo er den bedeutendsten Talmudlehrer gehört hatte, nach Palästina kam, wohnte er einem Repetitorium bei, welches Resch Lakisch, Schwager des oben (S. X und XXVI) erwähnten R. Jochanan bar Napcha, mit dessen Jüngern hielt, und legte hier Proben grosser Gelehrsamkeit und hervorragenden Scharfsinns ab. Hierauf zeigte Resch Lakisch seinem Schwager die Ankunft R. Kohanas, welcher am folgenden Tage R. Jochanans Vorlesung beiwohnen wollte, mit den Worten an: „ein Löwe ist von Babylon herauf gekommen, mögest du dich sorgfältig vorbereiten.“ R. Kohana blieb jedoch gewisser Umstände wegen bei R. Jochanans Vorlesung und den darangeknüpften Debatten stumm, weshalb der Lehrer seinem Schwager gegenüber äusserte: „אֲרִי שֶׁאָמַרְתָּ נַעֲשָׂה שׁוּעָל“ „aus dem Löwen, von dem du

gesprochen, ist ein Fuchs geworden“ (Baba Kama 117[a]). Eine engere Verbindung noch als zwischen der Fabel, auf welche dieser talmudische Satz anspielt, und einer der beiden oben angeführten griechischen lässt sich zwischen ihr und folgender indischen vermuthen, weil hier wie dort nicht nur dieselbe Pointe, sondern auch dieselbe thierische Persönlichkeit als Hauptträger der Fabel erscheint. Im Pantschatantra (IV 4) wird nemlich erzählt, ein junger Schakal, also das Thier, welchem nach Weber (a. a. O. S. 9) in der indischen Fabel immer die Rolle des Fuchses übertragen wird, sei einst mit zwei jungen Löwen zusammen von einer Löwenmutter genährt und auferzogen worden. Als jedoch alle drei, in einem vorgerücktern jugendlichen Alter, im Walde einem Elephanten begegneten, stürzten sich die beiden jungen Löwen auf ihn, während der Schakal feige davon schlich. Zu den Eltern zurückgekehrt, berichteten die Löwen ihrem Vater, wie der Schakal, den sie für ihren rechtmässigen Bruder hielten, beim Anblicke des Elephanten die Flucht ergriffen, worauf aber der Schakal erzürnt Drohungen gegen sie ausstiess. Die Löwenmutter wollte ihn beruhigen; er jedoch äusserte, er stehe den beiden Löwen in keiner Weise nach und werde sie daher ihres Spottes wegen tödten. Hierauf

setzte ihn indess die alte Löwin in Kenntniss, wie er nicht ein Löwe, sondern nur ein Schakal sei, den sie aus Mitleid unter ihren eignen Kindern auferzogen, und rieth ihm, damit er selbst einem gewaltsamen Tode entgehe, dass er sich zu den Schakaln flüchte. Diesen Rath befolgte eiligst der erschrockene Schakal (vergl. Wagener a. a. O. S. 112 und 113). Eine andre indische Fabel, mit der diejenige, welche R. Jochanans Anspielung vermuthlich zu Grunde lag, vielleicht Aehnlichkeit hatte, lesen wir im Hitopadesa (III 7). „Ein Schakal, durch den Fall in ein Indigofass blau gefärbt, wurde seiner nunmehrigen schönen Farbe wegen als König der Thiere angesehen und gesellte sich daher, gegen die Seinigen stolz, nur zu Löwen und Tigern, die ihm ebenfalls huldigten. Einst fing er aber mit den übrigen Schakaln zu heulen an und verrieth sich auf diese Weise“ (vgl. Weber a. a. O. S. 23 und 24). Da indess die hebräische Fabel nicht mehr vorliegt, so lässt sich natürlich ihre etwaige Priorität vor den erwähnten griechischen und indischen Relationen nicht bestimmen. — Ebenso wenig aber können wir entscheiden, ob der talmudische Ausspruch: „לְעוֹלָם יְהֵא אָדָם רַךְ כְּקָנֶה וְאַל יְהֵא קָשֶׁה כְּאֶרֶז“ „immer sei der Mensch biegsam wie das Rohr, aber nicht hart wie die Ceder (Taanith 20b)“ ein blosser Ver-

gleich sei, wie dies die Ausführungen dieses Spruches an den Parallelstellen (Aboth deribi Nathan 41, Massecheth Derech Erez 4 und Jalkut zu I Könige 203) zu bezeugen scheinen, oder ob er sich auf irgend einen verloren gegangenen Apolog gründe. Die äsopische Fabel (Babrios 36, Halm 179, Phaedr. III 12), in welcher die durch den Sturm entwurzelte, ins Wasser gestürzte und von den Wogen fortgewälzte Eiche beim Anblicke des am Uferrande befindlichen Röhrichts sich über das schwache Rohr wundert, das dem Sturme widerstand, während sie, der Waldriese, von ihm entwurzelt wurde, findet im Indischen (Maha Bhârata XII 4198. Weber a. a. O. S. 29) eine Parallele. Hier wird nemlich erzählt, wie das Meer sich beklagt, dass ihm die Ströme zwar grosse Bäume, aber nicht das sich biegende Rohr zuführen. Diese beiden Apologe machen aber die zweite der oben ausgesprochenen Vermuthungen wenigstens möglich. Doch selbst wenn diese Vermuthung richtig wäre, müssten wir auch hier auf die Untersuchung Verzicht leisten, ob die Fabel eine ursprünglich hebräische, — dafür spricht vielleicht die Erwähnung der in Palästina heimischen Ceder, der Königin der Bäume, — oder ob sie nur eine Nachbildung der griechischen resp. der indischen gewesen.

Ein günstigeres Terrain für eine derartige Prioritätsfrage bietet uns folgende talmudische Auseinandersetzung. „Zehn harte oder mächtige Dinge sind in der Welt erschaffen. Den harten Berg zerklüftet das Eisen, das harte Eisen wird durch das Feuer geschmolzen, das mächtige Feuer vom Wasser verlöscht, das gewaltige Wasser von den Wolken getragen Die starken Wolken zerstreut der Wind, dem mächtigen Winde widersteht der (menschliche) Körper, den starken Körper beugt die Angst, die gewaltige Angst beschwichtigt der Wein, den mächtigen Wein verscheucht der Schlaf und der Tod ist stärker, als sie alle“ (Baba bathra 10[a]). — Vergleichen wir mit dieser Darstellung die indische Fabel, die wir hier in Kürze wiedergeben wollen. „Ein kinderloser Mann ergreift im Bade eine Maus, die, in Folge seines Gebetes in ein junges Mädchen verwandelt, von seiner Frau als Tochter adoptirt und sorgfältig erzogen wird. Nachdem das Mädchen sein zwölftes Jahr erreicht hatte und heirathsfähig war, sucht der Mann für seine Adoptivtochter einen mit den glänzendsten Eigenschaften ausgerüsteten Gatten. Er ruft den Sonnenball und fragt das Mädchen, ob es ihn zu seinem Lebensgefährten machen wolle. Es erwidert aber er sei ihm zu heiss, weshalb es einen andern wünsche. Auf des Mannes an

die Sonne gerichtete Frage, wer wol noch mächtiger als sie sei, erfolgt der Bescheid: die Wolke, durch welche die Sonnenstrahlen nicht zu dringen im Stande sind. Die schwarze und kalte Wolke gefällt jedoch dem Mädchen ebenso wenig, worauf ihm der die Wolke zerstreuende, also mächtigere, Wind vorgeführt wird, den es jedoch seiner Unbeständigkeit wegen ebenfalls verschmäht. Der Vater schlägt ihm nun einen Berg vor, der noch mächtiger als der Wind, dessen freie Strömung er hindert; die Tochter findet indess einen solchen Gatten zu hart. Endlich erscheint auf des Mannes Wunsch eine Maus, die nach des Berges eigener Aussage mächtiger sei als er, da sie ihn unterminirt. Eilig wählt das Mädchen die Maus zu seinem Gatten und wird wegen dieser Wahl durch seines Vaters Gebet sogleich wieder in eine Maus verwandelt" (Pantschatantra III f. 12; bei Wagener a. a. O. p. 92).

Die Identität des letzten Theiles dieser Fabel mit dem ersten der talmudischen Redaction ist in die Augen springend, und dass diese jenem als Vorbild gedient, nicht schwer zu beweisen. Einerseits zeugt dafür die grössere Natürlichkeit und die erweiterte folgerichtige Durchführung des Gedankens in der hebräischen Fassung; andrerseits aber der Umstand, dass in ihr alle vier

Naturelemente (Berg = Erde, Feuer, Wasser, Wind = Luft) aufgeführt sind, als je eines dem andern überlegen, während im Indischen nur zweier Elemente (Luft und Erde) Erwähnung geschieht. Offenbar lag aber das erstere im Plane des Erfinders.

Es ist leicht zu erklären, warum der indische Bearbeiter diese Reduction vorgenommen und aus welchen Gründen er überhaupt nur den ersten Theil der hebräischen Auseinandersetzung, und zwar in veränderter Reihenfolge, benutzt hat. Er durfte natürlich nur diejenigen Gegenstände wählen, welche dem hochstrebenden Vater mächtig genug erschienen, und die sich zugleich für das Mädchen als Gatten eigneten. Der Mensch, die Angst, der Wein, der Schlaf und der Tod entsprachen ebenso wenig wie das Eisen der letzten Anforderung; die Wahl konnte sich demnach nur noch auf Berg, Feuer, Wasser, Wolke und Wind erstrecken. Glänzender als das Feuer ist aber sein Urquell, die Sonne, die dem nach dem Vorzüglichsten suchenden Vater im ersten Augenblicke als wünschenswerthester Gatte für seine Tochter erscheinen, und deshalb nicht nur an des Feuers Stelle, sondern an die Spitze des Ganzen treten musste. Der Sonne gegenüber war es jedoch unmöglich, das Wasser in irgend einer Weise als mächtiger auftreten zu

lassen; man sah sich daher genöthigt, dies Element ganz bei Seite zu setzen und die Wolke vorzuschieben. Da aber das Mädchen schliesslich die Maus wählen sollte, weil es, ursprünglich selbst eine Maus, ihr ebenbürtig war, und weil die grössere Stärke der Maus sich nur an dem Berge bekunden konnte, so blieb natürlich nichts anders übrig, als den Berg gegen das Ende zu rücken.

Der indischen Fabel letzter Theil ist indess schon von Robert (essai CCXVII) als ursprünglich hebräisch bezeichnet worden. Seines Dafürhaltens ist er nemlich einer Sage entlehnt, die von Josephus und Hieronymus erzählt wird. Diese Sage finden wir jedoch nicht im Josephus, sondern im Midrasch raba, Genesis 38. Hier heisst es, Abraham sei wegen Schändung der von seinem Vater verfertigten Götzenbilder dem gewaltigen Nimrod zur Bestrafung übergeben worden. Dieser hätte ihn aufgefordert, gemeinschaftlich mit ihm das Feuer anzubeten, worauf ihm Abraham geantwortet, das Wasser sei mächtiger, weil es das Feuer verlösche. Als Nimrod jetzt von ihm verlangte, dem Wasser göttliche Verehrung zu bezeigen, sprach Abraham, die Wolken seien noch mächtiger, da sie das Wasser tragen. Nimrod befahl ihm nun, vor den Wolken das Knie zu beugen; doch auch sie wollte er nicht als Gottheit anerkennen, weil

der Wind, der die Wolken zerstreut, noch stärker sei. Da aber der Mensch dem Winde widersteht, also noch mächtiger als dieser ist, so fügte er sich auch dem Wunsche Nimrods nicht, dem Winde seine Huldigung darzubringen. Hierauf liess Nimrod den Abraham in einen brennenden Kalkofen mit den Worten werfen: nun so möge dein Gott dich aus den Armen des Feuers retten, das mir als Gottheit gilt.

Herr Wagener sträubt sich allerdings (a. a. O. p. 94) gegen jene Annahme Roberts und meint, es hiesse alle historische Kritik umstossen, wenn man diese Tradition bis auf Abraham führen und ihr somit ein Alter von mehr als 4000 Jahren zusprechen wollte. Doch wer will dies? — Sagen über Männer von hervorragender Geistesgrösse und Frömmigkeit haben sich bekannter Massen bei jedem Volke lange nach ihrem Ableben, ja oft erst dann gebildet, wenn schon der Staub von Jahrhunderten ihre Gräber deckte. Die Nachwelt bemüht sich immer, um die Stirn des längst Dahingeschiedenen Strahlenkränze zu winden, ihn in einem immer blendendern Heiligenscheine erglänzen zu lassen und durch Wunder zu verherrlichen. So entstand auch bei Abrahams Nachkommen diese seinen Glauben feiernde Sage gewiss erst Jahrhunderte nach seinem Tode, aber doch

noch früh genug, um vor der Abfassung oder Sammlung des Pantschatantra nach Indien dringen zu können. Unsrer Ansicht nach ist es jedoch nicht sowol diese Sage, als vielmehr die oben angeführte talmudische Darstellung, welche dem Verfasser der Fabel vorgelegen, wofür hinreichend der harte Berg zeugt, der in beiden Stücken eine Rolle spielt. Ja wahrscheinlich ist die Sage selbst jünger als die talmudische Relation und ihr erst nachgebildet. Natürlich konnte aber bloss deren erster Theil in die Sage verwebt werden, da es hier nur darauf abgesehen war, die Haltlosigkeit der heidnischen Naturanbetung gegenüber der Verehrung des allmächtigen Schöpfers zur intuitiven Erkenntniss zu bringen.

Der obigen talmudischen Darstellung lassen wir nun eine andre aus dem Midrasch folgen, von welcher wir einen Theil in einer äsopischen Fabel wiederfinden. Im Midrasch Koheleth (Anfang, Jalkut daselbst 966) wird nemlich von sieben Lebensphasen gesprochen, die der Mensch von seinem Eintritte in die sublunarische Welt bis er aus ihr scheidet zu durchlaufen hat, und jede einzelne dieser Phasen wird in folgender Weise charakterisirt. „Im ersten Lebensjahre gleicht jeder Mensch einem Königssohne: er ruht auf einem Kissen und wird von Allen geherzt und geküsst.

Im zweiten und dritten Jahre gleicht er dem Schweine: er durchsucht alle Löcher, und was er findet, führt er nach dem Munde. Der zehnjährige gleicht dem Böcklein, denn wie dieses hüpft und springt er. Der zwanzigjährige ist dem wiehernden Rosse ähnlich: stolz schmückt er seinen Leib und sucht eine Ehegenossin. Als Ehemann gleicht er dem arbeitsamen Esel, der einen Sattel trägt. Ist er Vater geworden, so zeigt er sich kühn und aufdringlich wie ein Hund, um Nahrung für sein Haus herbei zu schleppen; im Alter aber gleicht er dem Affen".

Betrachten wir nun Babrios 74 Fabel (Halm 173): „An die Wohnung des Menschen kommen das Ross, der Ochs und der Hund vor Frost zitternd; sie werden freundlich von ihm aufgenommen und bei seinem Herdfeuer erwärmt und gefüttert. Zum Lohne für seine Gastfreundschaft beschenken sie ihn mit ihren eigenen Lebensjahren: erstlich das Ross, dann der Stier und zuletzt der Hund. Daher ist der Mensch in seiner Jugend gleich dem Rosse, stolz und hochfahrend; in seines Lebens Mitte wie der Zugstier arbeitsam, und in seinem Alter mürrisch wie der Hund, dem nur freundlich, der ihm den Unterhalt reicht und den Fremden gram". Streifen wir von dieser Fabel das poetische Gewand ab; so bleibt nichts

als ein dürrer Abklatsch der midraschischen Relation. Diese ist aber muthmasslich das Prototyp des griechischen Apologs, da sie richtiger alle Stadien des menschlichen Lebens umfasst, und da in dem Entwickelungs-Processe der Literatur aus psychologischen Gründen der Vergleich überhaupt älter sein muss als die Fabel.

Ebenso wie der angeführte Vergleich aus dem Midrasch Koheleth hat nach unsrer Ansicht auch eine daselbst befindliche Fabel einem äsopischen Apologe als Vorbild gedient. Wir lesen nemlich in diesem Midrasch (zu Koheleth 5, 14): „So wie er aus dem Mutterleibe kam, so nackt geht er wieder hinweg: veranschaulichte Gniba (lebte um die Mitte des 3. Jahrhunderts) durch folgende Fabel. Ein Fuchs kam vor einen dicht umzäunten Weingarten, in den er nicht gelangen konnte. Endlich entdeckte er eine Oeffnung im Zaune, die aber zu eng für ihn war, um durch zu schlüpfen. Er fastete daher drei Tage lang bis er magerer wurde und in den Garten drang; hier ass er sich aber so voll, dass er vor Beleibtheit nicht wieder durch die Oeffnung ins Freie kommen konnte. Er fastete deshalb abermals drei Tage bis er so mager war wie zuvor und aus dem Garten entkam. Ausserhalb des Gartens rief er aber auf ihn zurückblickend: Weinberg, Weinberg! wie köstlich

bist du, wie köstlich deine Frucht, wie herrlich Alles, was du enthältst: aber welchen Nutzen hatte ich von dir? — Ebenso geht der Mensch nackt aus dieser Welt wie er in sie gekommen“ (vergl. Jalkut zu Koheleth 972).

Als eine Nachbildung dieser Fabel gilt uns folgende griechische: „Ein Fuchs kroch in eine hohle Buche, um den darin liegenden mit altem Brod und mit Fleischschnitten angefüllten Quersack eines Ziegenhirten zu leeren; mit dem vollen Leibe konnte er aber nicht mehr durch die enge Oeffnung des Baumes zurückschlüpfen. Er heulte deshalb, und ein anderer Fuchs, der gerade vorbeikam, rief ihm spottend zu: bleib nur drinnen, denn du wirst nicht herauskommen, bis dein Leib wieder so leer ist, wie er früher war“... (Babrios 86; Halm 31[b]).

Gegen die Posterität der griechischen Relation dürfte vielleicht die darin waltende grössere Einfachheit geltend gemacht werden, weil hier der Fuchs nicht fastet ehe er in den Baum schlüpft. Der Umstand jedoch, dass in der hebräischen Fabel nicht erst ein zweiter Fuchs vorgeführt wird und dass hier der Schauplatz für den „Verderber der Weinberge“ ein natürlicherer ist, kennzeichnet sie uns als ursprünglicher. Ausserdem aber ist das dreitägige Fasten vielleicht nur ein Zusatz des

bibelerklärenden Rabbi, welcher darthun wollte, dass der Mensch leiblich ganz so von hinnen scheide, wie er in diese Welt gekommen.

Genesis raba 5 Ende: „Als das Eisen erschaffen wurde, begannen die Bäume zu zittern; da sprach jenes zu ihnen: möge sich kein Holz von euch mit mir verbinden, so wird Niemand von euch beschädigt werden“. Diese Fabel des Midr. betrachten wir wiederum ihrer grössern Einfachheit und Natürlichkeit wegen als das Vorbild folgender griechischen: „Die Eichen beklagten sich bei Zeus, dass sie mehr als alle andern Bäume gefällt würden; der Gott erwiderte ihnen aber, wenn sie nicht die Stiele zu den Aexten selbst hervorbrächten, würde keine Axt sie umhauen“ (Halm 122). Der griechischen Fabel noch näher steht eine Variante der hebräischen Relation im Jalkut (Bereschith 8), nach welcher Gott selbst zu den Bäumen sprach (אמר להן הקב"ה): „möge sich kein Holz von euch mit ihm (dem Eisen) verbinden, so wird Niemand von euch beschädigt werden“.

Midrasch Jalkut Deuter. 923: „Ein Hirt, der seine Schafe im Walde weidete, fand das Junge eines Wolfs, erbarmte sich sein und liess es von den Ziegen säugen. Einst kam jedoch der Herr des Hirten und sprach zu ihm, den jungen Wolf erblickend: tödte ihn und schone seiner nicht,

damit er nicht in der Folge der Herde schädlich werde. Doch der Hirt gehorchte nicht, und als der Wolf gross geworden, zerriss er bald ein Lamm, bald ein Zicklein, und verzehrte es. Hierauf aber sagte der Herr zum Hirten: befahl ich dir nicht gleich seiner nicht zu schonen?“ Diese Fabel ist vielleicht die Quelle des Babrianischen Fragm. 134: „*Ποιμὴν τις εὗρε νεόγονον λύκου σκύμνον . . . [γνώμη πονηρὰ χρηστὸν ἦθος οὐ τίκτει]*“. „Ein Hirt fand das neugeborene Junge eines Wolfs. . . der schlechte Sinn wird nie ein gutes Gemüth hervorbringen.“ Wenigstens erscheint sie natürlicher und ursprünglicher, als nachstehende äsopische Fabel, für deren Bestandtheil jenes Fragment gewöhnlich ausgegeben wird: cf. Schneidew. XVII. „Ein Hirt, der einen jungen Wolf gefunden und mit sich genommen hatte, zog ihn mit den Hunden auf. Gross geworden, setzte auch er, wenn ein Wolf ein Schaf raubte, mit den Hunden ihm nach. Wenn jedoch zuweilen die Hunde den Wolf nicht erwischen konnten und deshalb umkehrten, folgte jener ihm, bis er ihn erreichte, doch nur um in seiner Wolfsgestalt an dem Raube theilzunehmen, und dann kehrte er um. Und wenn kein Wolf von draussen ein Schaf raubte, tödtete er heimlich selber eins und verschmauste es gemeinschaftlich mit den Hunden; bis der Hirt sein Thun muthmasste und endlich

wahrnahm, worauf er ihn an einem Baum erhängte" (Halm 374). Ja diese griechische Fabel selbst dürfte vielleicht nur eine Nachbildung der hebräischen sein, wie verschieden die eine Relation von der andern auch ist.

Lenken wir nun unsre Aufmerksamkeit auf nachstehende Erzählung des Midrasch: „Ein Mann, der einst von Babylon (nach Palästina) reiste, setzte sich unterwegs nieder, um auszuruhen. Da erblickte er zwei Vögel, die mit einander stritten, von denen der eine den andern im Kampfe tödtete. Der Sieger (im Midr. Koheleth heisst es hier: ein andrer Vogel) brachte hierauf ein Kraut herbei, das er auf den Todten legte, wodurch dieser wieder auflebte. Der Mann sprach nun: ich will von diesem Kraute nehmen und mit ihm die Todten Palästinas zu neuem Leben erwecken. Auf seiner Weiterreise sah er einen Fuchs todt auf dem Wege liegen; da sagte er: ich will dieses Kraut an diesem Fuchse versuchen, und einen Theil davon auf ihn legend belebte er diesen in der That. Der Wanderer setzte seine Reise fort und an den staffelartigen Steig [1] von

---

1) לסולמא דצור zur Leiter von Sur = Tyrus. Vgl. Talmud Erubin 80a und Beza 25b. Schwarz Geographie von Palästina (hebr. Original 104b) bemerkt hierüber: „Südlich von Sur, ungefähr vier Stunden vom Meeresstrand und etwa eine Stunde

Zur gelangend erblickte er einen todten Löwen auf den Weg hingestreckt. Nun äusserte er: ich will noch eine Probe an diesem Löwen machen, und legte ein wenig Kraut auf ihn; da ward der Löwe lebendig, erhob sich und frass ihn auf. Das ist es, was die Menschen zu sagen pflegen: wenn du dem Bösen Gutes erzeigt, so hast du Böses gethan, thu dem Bösen nichts Gutes, so wird für dich selber nichts Böses entspriessen (Levit. rab. 22; Midrasch rab. zu Koheleth 5, 8; Jalkut Koheleth 972).

Vergleichen wir mit dieser hebräischen Erzählung folgende indische (Pantschatantra V 4, Wagener l. l. p. 110): „Vier Brahmanen, die von Jugend auf mit einander befreundet waren, wohnten in einem und demselben Dorfe. Drei von ihnen hatten sich bedeutende Kenntnisse angeeignet, besassen aber keinen natürlichen Verstand; der vierte hingegen war sehr verständig, doch ging ihm jede wissenschaftliche Bildung ab. Da sie arm waren, beschlossen sie gemeinschaftlich eine Reise nach andern Ländern zu unternehmen, in denen die Wissenschaft geschätzt würde; sie hofften

---

nördlich von Sib (Achsib) befinden sich grosse Felsen, die ins Meer ragend weithin erblickt werden. Ueber dieselben führt ein enger Pfad, auf welchem man wie auf einer Leiter aufwärts steigt, und das ist Sulma de Zur, welches im Talmud (l. l.) erwähnt wird."

dort von den Königen mit Geschenken überhäuft zu werden. Beim Beginn ihrer Wanderung bemerkte jedoch der älteste von ihnen, der ungelehrte Brahmane müsse zurück kehren; denn so verständig er auch sei, befände er sich dennoch nicht im Besitze irgend eines Wissenszweiges, durch welchen er die Aufmerksamkeit der Monarchen auf sich lenken und Reichthümer sammeln könnte. Der zweite stimmte ihm bei; die Vorstellungen des dritten bewirkten indess, dass jener sie weiter begleiten durfte, damit er an den Schätzen Theil nähme, die sie mittels ihres Wissens zu erlangen hofften. Auf ihrer Weiterreise kamen sie durch einen Wald, in welchem sie die zerstreuten Gebeine eines Löwen erblickten. Einer von ihnen machte hier den Vorschlag, den todten Löwen mit Hilfe ihrer Wissenschaft wieder zu beleben. Die anderen erklärten sich einverstanden, und so gingen sie denn ans Werk. Der älteste setzte die Knochen des Löwen kunstgerecht zusammen, der zweite überzog ihn aufs Neue mit einer Haut und versah ihn mit Fleisch und Blut. Als aber der dritte dem Löwen neues Leben einhauchen wollte, stellte der vierte ihm vor, wie sodann dies Thier sie alle zerreissen würde. Der Gelehrte erwiderte indess, er könne seine Kunst nicht brach liegen lassen, und willigte nur ein, so lange mit

des Löwen Wiederbelebung zu warten, bis der andere den nächsten Baum hinangeklettert sein werde. Kaum aber war dann der Löwe dem Leben wiedergegeben, so verschlang er auch schon die drei Unverständigen, während ihr Begleiter, nachdem der Löwe davon gegangen, vom Baume stieg und in seine Heimath zurückkehrte. Daher sage ich, besser gesunder Menschenverstand als Wissenschaft.“ Die Identität beider Erzählungen in ihrem Hauptmomente ist nicht zu verkennen; die hebräische muss jedoch weit natürlicher als die indische erscheinen, wenn man erwägt, wie tief bei den Juden der Glaube an die Wunderkraft der Kräuter wurzelte. So lesen wir im Midr. rab. (l. l.) von einem Kraute, das durch blosses Aufliegen auf dem Haupte eines Menschen ihn vor der Wirkung des Schlangengiftes schütze; von einem andern, durch dessen Berührung Eisen schmelze; und von einem dritten, durch dessen Genuss der Mensch seines Augenlichtes beraubt werde, oder es wieder erlange, wenn er früher die Sehkraft verloren. Der Talmud macht ferner ein Kraut namhaft, das, auf die getrennten Theile eines Körpers gelegt, diese wieder zu einem Ganzen verwachsen lasse; und er erzählt sogar von einem Edelsteine, dem ebenfalls die Eigenschaft inne gewohnt haben soll, entseelte Körper durch

seine Berührung ins Leben zurück zu führen (Baba bathra 74[b]; vgl. Baba mezia 107[b] und Chulin 54[a]). Allerdings steht diesem festen Glauben der Juden an die Wunderkraft der Pflanzen der nicht minder feste Glaube gegenüber, den die Inder in die Wunderkraft der Magie setzten; bedenkt man jedoch, wie in der hebräischen Relation sich des Löwen Körper von vorn herein völlig unversehrt vorfinde, während in der indischen nur noch dessen zerstreute Gebeine vorhanden sind, so wird man nicht umhin können, jene als die einfachere und natürlichere zu betrachten, und deshalb in ihr auch das Prototyp der letzteren zu vermuthen. Bei der Vorliebe der Inder für die Magie kann es durchaus nicht befremden, wenn der indische Bearbeiter zur Wiederbelebung des Löwen magische Mittel wählte, obgleich auch in Indien der Glaube an jenes Wunderkraut nicht fremd sein mochte.[1] Auf einen zweiten Grund dieser Umgestaltung führt

---

[1]) Dies schliessen wir aus Folgendem: Nach einer lat. Version und einem arab. Mscr. von Kalila und Dimna hat ein pers. Arzt, Namens Barzujeh, gelesen, dass auf gewissen indischen Bergen Kräuter wachsen, welche die Todten wieder zu beleben im Stande sind. Mit Erlaubniss seines Königs reiste er dann nach Indien, um solche Kräuter zu sammeln, fand jedoch keine und kam daher auf den Gedanken, der Bericht, den er gelesen, bezöge sich auf das Buch Kalila und Dimna, das er dort kennen gelernt, und dessen Inhalt den moralisch Todten neues Leben bringen könne (De Sacy Notices et extraits X p. 119 ff.).

uns die Bemerkung des Herrn Weber (l. l. S. 23), der indische Fabulist habe mit der Grundidee dieser Fabel, dass man gefährliche Feinde nicht wieder ins Leben rufen dürfe, die Verspottung der auf ihre Gelehrsamkeit stolzen Brahmanen verbinden wollen.

Unsre hebräische Fabel findet aber auch in einer griechischen ein Analogon, wie wir dies bereits in unsren „fabulae aliquot aramaeae“ (Berolini 1846; vergl. Literaturbl. des Orient 1848 nr. 5) p. 11 angedeutet haben. Sie lautet: „Ein Wandrer erblickte eine Natter, die vor Frost fast todt war. Aus Mitleid hob er sie auf, legte sie an seinen Busen und suchte sie zu erwärmen. So lange die Natter vom Frost zusammengehalten wurde, blieb sie ruhig; als sie sich jedoch erwärmt hatte und wieder auflebte, biss sie den Wandrer in den Leib. Beim Dahinscheiden sprach dieser: ich leide mit Recht! warum habe ich auch die vom Tode gerettet, welche man sogar hätte tödten müssen, wenn sie voll Lebenskraft gewesen wäre?“ (Halm 97[b]). Wenn wir nicht irren, behauptet schon Loiseleur Deslongchamps in seinem „Essai sur les fables indiennes“ den Zusammenhang dieser griechischen Fabel mit der oben angeführten indischen; Herr Weber zieht ihn jedoch (l. l. S. 23) in Zweifel. Dessen un-

geachtet dürfte die Verwandtschaft der griechischen Relation und unsrer hebräischen ausser aller Frage liegen. Denn wenn auch durch thierische Persönlichkeiten, die von einander verschieden sind, wollen doch beide durch gleiche Facta, nur den einen Gedanken zur Anschauung bringen, dass man gefährliche Feinde nicht wieder belebe. Anders verhält es sich jedoch mit der Frage, ob die hebräische Fabel der griechischen, oder umgekehrt, diese jener nachgebildet worden. Herr Weber hält (l. c.) die griechische Fabel für einfach und natürlich, und meint, sie liesse sich leicht erklären: „es braucht nur Jemand eine Schlange, die er für todt hielt, eingesteckt zu haben, um sie zu Hause abzubalgen, während sie wieder lebendig ward und ihn biss: und der Fabulist hat dann diesem Vorfall die moralische Wendung nach der andern Seite hin gegeben“. Wenn aber auch ein solcher Vorfall natürlich ist, so muss doch die Fabel in der uns vorliegenden Fassung darum absurd erscheinen, weil das Mitleid mit der Natter als Motiv für ihre Wiederbelebung angegeben wird. Der hebräische Erzähler ist in seiner Motivirung weit glücklicher. Bei ihm versucht der Wandrer die Auferweckung des Löwen, weil er sich immer mehr der wunderbaren Kraft des von ihm zufällig entdeckten Krautes versichern will. Des-

halb glauben wir auch den griechischen Apolog nur als eine Nachahmung des hebräischen betrachten zu müssen. Hieran wollen wir jedoch noch folgende Bemerkung knüpfen. Wiewol auch bei den Hellenen die Sage von einem Kraute verbreitet war, welches, auf Leichen gelegt, diese zu neuem Leben erweckt,[1] so zog es der gewiss in einer späten, nüchternen Zeit lebende griechische Bearbeiter dennoch vor, natürliche Wiederbelebungsmittel anwenden zu lassen. Die Abweichung der griechischen

---

[1]) Ueber den Glauben der Griechen an die Wunderkräfte der Pflanzen s. Welcker kleine Schriften III, Zu den Alterth. der Heilkunde bei den Griechen, p. 20—26. Mit dem ersten Theile der oben angeführten hebräischen Relation vergleiche folgende griechische: Glaukus, des Minos und der Pasiphae Sohn, spielt mit einem Balle und fällt in ein Honigfass... Da aber Polyidos den Knaben aufgefunden und aus dem Fasse gezogen, erhält er den Befehl ihn ins Leben zurück zu rufen. Polyidos behauptet die Unmöglichkeit, Minos lässt ihn mit dem Knaben in das Grabgewölbe schliessen und ein Schwert hineinlegen. Da sie nun eingeschlossen sind, kommt plötzlich eine Schlange auf den Leichnam zu; Polyidos tödtet sie mit dem Schwerte. Eine andre Schlange, die ihre Ehehälfte suchte, und diese hier todt fand, brachte ein Kraut, legte dies auf deren ganzen todten Leib, und rief sie so wieder ins Leben. Polyidos, über diesen Anblick erstaunt, brachte dieselbe Pflanze an den Leib des todten Knaben, welcher alsbald aufstand. Als beide hierauf in dem Grabgewölbe zu schreien anfingen, meldete dies ein Vorübergehender dem Minos, der das Grabmal öffnen liess und den Sohn unversehrt umfing. Apollodor Biblioth. III cap. 3 und Hygin fab. 136. Welcker, die griechischen Tragödien II p. 775. Nauck, Tragicorum graecorum fragmenta p. 439.

Relation von der hebräischen nach dieser Seite hin kann demnach durchaus nicht gegen die Zusammengehörigkeit beider zeugen.

Als einen nicht uninteressanten Beitrag zur Fabelliteratur überhaupt dürfte noch folgender Apolog des Midrasch betrachtet werden: „Einst unternahm der Löwe mit noch andern Thieren, unter denen auch der Fuchs, eine Wasserfahrt. Von ihrem Schiffe forderte der Esel, welcher das Amt eines Schiffszöllners bekleidete, den üblichen Zoll. Da sprach der Fuchs zu ihm: Unverschämter! du weisst, dass der König der Thiere in unsrer Mitte weilt, und dennoch verlangst du Zoll von uns? Der Esel erwiderte aber: vom Könige nehme ich ihn, und in seine Schatzkammer liefre ich ihn wieder zurück. Hierauf sprach jedoch der Löwe: führt mir das Schiff näher (dem Ufer zu); sodann schritt er hinaus, zerriss den Esel und übergab ihn dem Fuchse mit den Worten: ordne mir die Körpertheile dieses Thoren. Der Fuchs that es, stahl aber des Esels Herz, als er es erblickte, und verzehrte es. Da nun der Löwe kam und den Esel zerstückt fand, frug er den Fuchs: wo ist das Herz dieses Thoren? Mein Herr und König, antwortete ihm dieser, er hatte kein Herz; denn hätte er Herz besessen, so würde er nicht vom Könige Zoll gefordert haben“. (Jalkut

Exod. 182). Eine Parallele zu diesem Apologe bildet Fabel 95 des Babrios, die wir wegen ihrer trefflichen Durchführung hier in extenso wiedergeben. „Der Löwe lag einst krank in einer Felshöhle, seine matten Glieder auf den Boden hingestreckt. Bei ihm war der Fuchs, mit dem er immer freundschaftlichen Umgang pflog. Zu diesem sprach er: willst du mich retten? Ich hungre nach dem Hirsch, der dort im Dickicht unter dem Schutze wilder Föhren haust. Jetzt bin ich jedoch zu kraftlos, als dass ich den Hirsch selbst jagen könnte; er käme aber in meine Gewalt, wenn du ihn durch deine süss tönenden Worte ködern wolltest. Reineke ging und fand den Hirsch im baumreichen Gehölze auf weichem Rasen umherspringend. Er verbeugte sich zuvörderst ehrfurchtsvoll, grüsste dann und äusserte, er käme mit froher Botschaft. Der Löwe, sagte er, der, wie du weisst, mein Nachbar ist, gehabt sich übel und ist dem Verscheiden nahe. Darum hat er daran gedacht, Jemand aus zu ersehen, der als sein Nachfolger über die Thiere hersche. Das Schwein ist unverständig, der Bär träge, der Panther jähzornig, der Tiger prahlerisch und ganz ungesellig, den Hirsch hält er der Herschaft am würdigsten. Von Ansehn ist er stattlich, lebt viele Jahre, und sein Geweih, das allem Gethier furchtbar, gleichet

Bäumen und ist so ganz von den Hörnern der Stiere verschieden. Doch was red' ich viel? kurz — du bist gewählt, und nicht lange währt es, so gebietest du über die Berg und Wald durchstreifenden Thiere. Möchtest du, o Herr, dann nur auch des Fuchses gedenken, der dir diese Kunde zuerst brachte. Um des willen allein kam ich. Und nun lebe wohl, Theuerster, ich eile zum Löwen hin, damit er mich nicht abermals suche; denn er benutzt bei allen Angelegenheiten meine Rathschläge. Dies wirst, denke ich, auch du, Kind, thun, wenn du auf ein graues Haupt hörst. Doch es ziemte sich wol, dass du hingingest, bei ihm sässest und den Leidenden aufrichtetest. Kleinigkeiten gewinnen das Herz im letzten Stündlein, und den Sterbenden ruht die Seele im Auge. So sprach Reineke — und der durch die trügerischen Worte aufgeblähte Hirsch ging in die Höhle des Raubthieres, ohne zu ahnen, was ihm bevorstehe. Der Löwe aber stürmte urplötzlich vom Lager auf und zerschlitzte hastig zufahrend mit seinen scharfen Krallen dem Hirsch die Ohren. Doch der Arme entfloh durch die gerade über liegende Thür mitten in den Wald. Reineke schlug die Hände zusammen, da er vergebens so viele Mühe aufgewandt hatte; und jener (der Löwe) ächzte und knirschte mit den Zähnen, weil ihn

jetzt Hunger und Schamgefühl zugleich quälten. Endlich wendete er sich wiederum an den Fuchs und bat ihn, er möchte doch eine zweite Jagdlist erfinden. Dieser dachte reiflich nach und sprach dann: Schweres verlangst du, aber ich will dir nochmals helfen. Und wie ein kluger Hund verfolgte er die Spur, sann auf allerlei Kniffe und Ränke, frug immer jeden Hirten, ob nicht ein verwundeter Hirsch vorübergeflohen; und sofern es einer wusste, gab er ihm die Richtung an: bis er zuletzt den Hirsch auf einem schattigen Platze fand, wo er sich vom Laufen erholte. Vor ihn trat nun der Fuchs mit unverschämtem Blicke und mit frecher Stirn. Kalt überlief es den Rücken und die Beine des Hirsches, aber im Herzen kochte der Zorn, und er sagte: du verfolgst mich allenthalben, wohin ich auch fliehe; doch jetzt sollst du, Scheusal, nicht frohlocken: komm nur an mich heran und muchse nur! Wende deine Fuchsschliche bei Andern an, die noch unerfahren sind; kitzle andre mit der Königswürde. Dies hob zwar nicht den Muth des Fuchses, dennoch sprach er, ihm in die Rede fallend: bist du so muthlos und furchterfüllt? in diesem Grade beargwöhnst du deine Freunde? Der Löwe wollte dir Nützliches rathen und dich aus der frühern Schlaffheit erwecken, darum nahm er dich beim Ohr wie

ein sterbender Vater. Es lag ihm am Herzen, dich vollständig zu unterrichten, wie du ein so grosses Reich wahren solltest. Du aber hieltst das Zupfen seiner kranken Hand nicht aus, rissest dich mit Gewalt los und wurdest wol dadurch verwundet. Und nun ist jener noch mehr erzürnt als du. Du zeigtest dich zu vertrauenslos und vorschnell; den Wolf, sagt er, werde er deshalb als König einsetzen. Ach, was für ein schlimmer Herr wäre dies! Was thu' ich? uns allen wirst du an dem Unglücke schuld sein. Doch komm, sei in Zukunft muthig und zittere nicht wie ein Schaf aus der Herde; denn ich schwöre dir bei allen Blättern und Quellen — so wahr ich dir allein unterthan werden möchte — dass der Löwe nichts feindliches gegen dich im Sinne hat, und nur aus Wohlwollen dich zum Herrn aller Thiere macht. Durch solche glatte Worte überredete er den Hirsch, ein zweites Mal in dasselbe Grab zu steigen. Als er aber in den innersten Raum des Wildlagers eingeschlossen war, hielt der Löwe eine an Abwechselung reiche Mahlzeit: er verschlang das Fleisch, schlürfte das Mark aus den Knochen und verzehrte die Eingeweide. Der Führer jedoch stand nach der Beute hungernd dabei; des Hirsches Herz nur verspeiste er, welches zur Erde fiel, und das er heimlich wegschnappte.

Und dies hatte er als Lohn für alle Mühe, die er sich gegeben. Der Löwe zählte indess jedes Eingeweide und vermisste von allen das Herz allein; er durchsuchte deshalb das ganze Lager, ja das ganze Haus. Da sprach der Fuchs ihn von der Wahrheit ablenkend: er hatte gar kein Herz (hier wie in der hebr. Fabel identisch mit Gehirn oder Verstand), such nicht umsonst! wie sollte auch der ein Herz haben, welcher zwei Male in des Löwen Höhle kam?“ (Halm 243).

So sehr verschieden von einander diese beiden Apologe auch sind, so kann doch ihrer gemeinschaftlichen Pointe wegen ihre Zusammengehörigkeit nicht bezweifelt werden. Die griechische Fabel ist indess der hebräischen gegenüber in bedeutendem Vortheile. Denn abgesehen von dem poetischen Hauche, der jene in allen Theilen durchwehet, finden wir in ihr weit kräftigere Motive für des Fuchses Behauptung. Ausserdem ist die ganze Handlung hier naturwüchsiger, den Verhältnissen der Thierwelt angemessener als in der des Midrasch, die etwas Gemachtes, den menschlichen Zuständen Nachgekünsteltes an sich trägt. Wir würden daher dem babrianischen Apologe unbedingt die Priorität vor dem hebräischen zuerkennen, wenn uns nicht ein wichtiger Grund in unsrer Entscheidung schwankend machte. Schon

Herr Zündel bemerkt (l. l. 432), wie das Wort *καρδία*, Herz, das hier a s Synonym von Verstand gebraucht wird, in dieser Bedeutung ungriechisch sei, da die Hellenen für Verstand gewöhnlich *φρένες* setzen. Aus diesem Grunde äussert auch Tyrwhitt (dissert. de Babr. p. 13 n. 11), der Schluss dieser Fabel scheine ihm ziemlich frostig zu sein. Herr Wagener behauptet zwar (l. c. p. 72 n. 2), man begegne in der griechischen Literatur durchaus nicht selten dem Worte *καρδία* in der Bedeutung von Verstand, und jedes gute Wörterbuch gebe dafür Belege. Diese Belege alle lassen sich jedoch meines Wissens auch in einem andern Sinne auffassen, so dass diese Bedeutung des Wortes keinesweges klar nachgewiesen ist, oder mindestens nicht als ursprünglich griechisch angesehen werden kann. Der Hebräer hingegen betrachtet das Herz allein als die Quelle des Verstandes. Anstatt der unzähligen Zeugnisse, die wir hierfür aus der heiligen Schrift anführen könnten, wollen wir, weil es für unsre Fabel am zutreffendsten ist, auf Spr. 15, 21 hinweisen: „אולת שמחה לחסר־לב“ „die Thorheit macht dem Herzlosen Freude.“[1] Hierzu kommt noch,

[1]) Im Midr. Koheleth (zu 1, 16), wo sämmtliche Functionen des Herzens aufgezählt werden, wie sie aus der Bibel ersichtlich,

dass in dieser Fabel, welche vorzüglich auf den Unverstand eines gewissen Thieres gebaut ist, der Esel, dieses Prototyp der Dummheit, sich weit besser für die Situation eignet, als der Hirsch, der sich grade durch seine entwickeltere Intelligenz vor vielen andern Vierfüsslern auszeichnet. Wir wagen daher die Behauptung aufzustellen, dass der griechische Fabulist die hebräische Relation vor Augen gehabt und ihre Pointe nach seinem Geschmacke verarbeitet habe. Bei dieser Bearbeitung liess er jedoch an die Stelle des Esels den Hirsch treten, weil dieser die gewöhnliche Beute des Löwen ist (vergl. Wagener l. l. p. 72), und weil jener nicht im Walde lebt. Die geschickt durchgeführten listigen Vorspiegelungen des Fuchses lassen es nicht ungerechtfertigt erscheinen, wenn der intelligente, aber stolze Hirsch, von der Aussicht auf die Königswürde geblendet, sich zwei Male in die Höhle seines ihm bekannten Feindes begiebt, und sich somit als würdigen Vertreter des verstandlosen Esels bekundet.

Der Esel gelangt aber wieder zu seinem Rechte in folgendem indischen Apologe, der offenbar unsrem griechischen nachgebildet worden. Der Mitthei-

---

lesen wir unter Andrem: הלב מחשב שנאמר : רבות מחשבות בלב איש das Herz denkt, darum heisst es: viele Gedanken sind in dem Herzen des Menschen (Spr. 19, 21).

lung des Herrn Wagener zufolge (l. l. p. 66 ff. Pantschatantra IV 2) lautet er seinem Inhalte nach: „In einer gewissen Gegend eines Waldes wohnte ein Löwe, dessen Minister, ein Schakal, ihn überall hin begleitete. Einst wurde der Löwe im Kampfe mit einem Elephanten stark verwundet und lag krank danieder. In Folge dieser Krankheit magerte der Schakal aus Mangel an Nahrung immer mehr ab; er klagte endlich dem Löwen, dass der Hunger ihn quäle, und dass er, wenn dies so fort gehe, ihm in Zukunft nicht werde dienen können. Der Löwe antwortete ihm: suche mir irgend ein Mittel, das mich von meiner Schwäche heile. Der Schakal begab sich hierauf in das benachbarte Dorf und erblickte hier einen Esel, der am Ufer eines Wassers einige spärlich wachsende Grashälmchen abfrass. Diesem Esel nahte sich der Schakal, grüsste und frug ihn: wie kommt es, dass sich dein Aussehen so verschlimmert hat, seitdem ich dir zuletzt begegnet bin? Der Esel erwiderte, hieran sei die beschwerliche Arbeit schuld, die sein Herr, ein Wäscher, ihm aufbürde, und die schlechte Kost, die er bekomme. Der Schakal machte ihm nun den Vorschlag, er solle sich seiner Leitung anvertrauen, er würde ihn dann in eine reizende gras- und wasserreiche Gegend führen, in welcher er noch ausserdem mit einer sehr ge-

sprächigen Gesellschaft werde Umgang pflegen können. Der Esel äusserte jedoch seine Furcht vor den wilden Thieren, deren Raub er in jener lachenden Gegend werden dürfte. Der Schakal beruhigte ihn und versicherte ihm, dass er mit seinem eigenen Arme jene Gegend vor dem Einfalle der Waldthiere schütze. Hierzu fügte er noch eine verlockende Schilderung von drei Eselinnen, die ebenfalls von einem Wäscher misshandelt, sich dorthin geflüchtet und ihn gebeten hätten, dass er ihnen aus dem nächsten Dorfe einen Gemahl verschaffe, und, schloss er, du bist es, den ich ihnen bringen will. Bewogen durch die Aussicht auf den Besitz reizender Gattinnen folgte der liebeglühende Esel dem Schakal in die Höhle des Löwen, der sich trotz seiner Schwäche auf den eintretenden Esel stürzte. Dieser ergriff die Flucht, verwundete sich aber als er sich des Löwen Krallen entriss. Der Schakal machte dem Löwen über seinen misslungenen Angriff Vorwürfe; der Löwe entschuldigte sich damit, dass er nicht vorbereitet gewesen. Der Schakal ermahnte ihn hierauf, vorsichtiger zu sein, wenn er ihm in Kurzem den Esel wieder zuführe. Der Löwe zweifelte jedoch daran, dass der Esel sich ein zweites Mal bethören lassen werde, und bat den Schakal, er möchte ihm eine andre Beute herbei

bringen. Dieser versicherte indess, der Esel werde sich überreden lassen, und folgte alsbald der Richtung, in welcher er geflohen war. Doch kaum erblickte der Esel den Schakal, als er ihn ausschalt, dass er ihn einem so schrecklichen Ungeheuer in die Hände habe liefern wollen. Der Schakal redete ihm jedoch vor, dies Ungeheuer sei nichts anderes als eine Eselin gewesen, die in Folge des Glückes, das sie in diesem Walde geniesse, so wohlbeleibt geworden, und die sich auf ihn gestürzt, um ihn in ihre Arme zu schliessen. Er setzte noch hinzu, dass sie jetzt aufs heftigste in ihn (den Esel) verliebt sei und sich vor lauter Liebesgluth selbst den Tod geben wolle, wenn er nicht mit ihm zu ihr zurück kehre. Der Esel, dem der Schakal noch mit dem Zorne des Liebesgottes gedroht hatte, konnte diesem Wortschwalle nicht widerstehen, ging also nochmals in des Löwen Höhle und wurde von diesem, der jetzt besser vorbereitet war, alsbald ergriffen und getödtet. Der Löwe begab sich hierauf zum Flusse, um sich zu reinigen, und liess den Schakal als Wächter zurück. Dieser aber verschlang, vom Hunger gequält, die Ohren und das Herz des Esels. Bei seiner Rückkehr fuhr der Löwe, der den Raub sogleich merkte, den Schakal hart an. Mein Gebieter, erwiderte dieser demüthigst, der Esel

besass weder Herz noch Ohren (d. h. zugleich er war dumm und taub. Vergl. Weber l. l. 13); denn wie wäre er sonst wiedergekommen nachdem er bereits ein Mal die Flucht vor dir ergriffen hatte? der Löwe fand diese Worte glaubwürdig und theilte nun mit dem Schakal den getödteten Esel". —

Da in diesem indischen Apologe gleichwie in dem oben erzählten griechischen ein kranker Löwe auftritt, und das durch die List des Fuchses bethörte Thier zwei Male in des Löwen Höhle sich begiebt, so ist ohne Zweifel der eine dem andern nachgebildet. Herr Wagener behauptet (l. c.), der indische sei das Prototyp gewesen; entgegengesetzter Ansicht ist Herr Weber (l. l. 12), weil „das Stehlen der Ohren eine unnöthige Häufung, die gleiche Theilung der Beute eine ungeschickte Abschwächung, durch die einer der schönsten Züge der Fabel verloren geht" und weil ausserdem „der Hirsch des Babrios offenbar mehr am Platze ist, als der Esel im Pantschatantra, denn der letztere ist eben nicht die gewöhnliche Beute des Löwen". Wir müssen Herrn Weber vollständig beistimmen. Denn wenn wir auch oben ausgesprochen, dass der Esel sich eher als der Hirsch für die Rolle des zu tödtenden Thieres eigne, so haben wir dies nur mit Rücksicht auf die Pointe

und auf die Handlung der hebräischen Fabel gethan. Hier wird nemlich der Esel nicht als Beute für den hungernden Löwen herbei gelockt, sondern der König der Thiere verzehrt ihn nur, weil er ihn einmal zur Strafe für seine Thorheit getödtet. Anders verhält sich dies in der indischen Relation, wo es, wie in der griechischen, lediglich darauf ankommt, dem Löwen Nahrung zu verschaffen. Hier ist der Hirsch als Waldbewohner und als gewöhnliche Beute des Löwen „offenbar mehr am Platze“, als der Esel, welchen der Schakal erst aus dem benachbarten Dorfe herbei holen muss. Den indischen Fabulisten hat jedoch zu dieser Umwandlung, wie Herr Weber (l. l.) sehr richtig bemerkt, vielleicht der Anstoss bewogen, „den er daran genommen, dass der Hirsch, der als Waldthier den Löwen kennen muss, freiwillig sich ihm stellen und den Vorspiegelungen des Fuchses glauben würde: er wählte deshalb den Esel, der als Hausthier die Gefahr nicht kennt, der er entgegengeht, und richtete überdem die Verlockungen des Schakals mit vielem Geschick auf die Geilheit des Esels, die den Indern als Haupteigenschaft desselben gilt“. Möglicherweise aber war dem indischen Bearbeiter auch die hebräische Fabel bekannt, so dass er die Pointe ins Auge fassend, nach diesem Vorbilde

den Esel wählte. Hierfür würde auch der Umstand sprechen, dass in diesen beiden Relationen, abweichend von der griechischen, der Löwe sich entfernt und den todten Esel einstweilen beim Fuchs resp. beim Schakal zurück lässt.

Eine Legende theilt der Midrasch (Genes. rab. 10, Levit. r. 22, Bamidbar rab. 18) und schon der Talmud (Gitin 56[b]) von Titus, dem Zerstörer Jerusalems und des heiligen Tempels, mit: er hätte sich mit seinem Siege Gott gegenüber gebrüstet, worauf der Herr ausgerufen, „ein kleines Geschöpf lebt in meiner Welt, dessen Name Mücke ist, dies sogar soll dich bezwingen.“ Hiernach sei eine Mücke ihm ins Gehirn gekrochen und habe ihn sieben Jahre lang gequält. Diese Legende bringt bereits J. Grimm (l. c. CCLXXXII, vergl. Wagener l. c. 118, Weber l. l. 25) mit I f. 15 im Pantschatantra in Verbindung, wo erzählt wird, eine Fliege sei in eines Elephanten Ohr geflogen und habe ihn durch ihr unaufhörliches Summen betäubt. Bei welchem Volke indess, ob bei den Juden oder bei den Indern, der Ursprung jenes Zuges zu finden sei, wollen wir nicht weiter untersuchen. — Die Worte לְעוּרְבָא דְאַיְתֵי נוּרָא לְקִינֵּיהּ, „(es ist gleich) jenem Raben, der Feuer in sein Nest brachte“ (Genes. rab. 65 zu 27, 20; Jalkut 115 zu ders. St.) sind das Frag-

ment einer Fabel, die der Commentator z. St. durch die Bemerkung erklärt: „Ein Rabe trug Feuer in sein Nest, um sich daran zu erwärmen; das Feuer verzehrte aber das Nest“. Eine solche Fabel entdecken wir jedoch nirgends, was auf die Vermuthung führt, dass sie im Zusammenhange mit dem Apologe von dem Adler und dem Fuchse stand, die unter einander Freundschaft geschlossen hatten. In unsrer Sammlung liest man sie als 25. Fabel und bei Halm unter Nr. 5. Hier wird sie aber mit einigen Abweichungen erzählt, von denen wir nur die herausheben, dass die Jungen des Adlers nicht durch das heisse Fleisch sterben, sondern durch das Feuer, das zufällig dem von ihm geraubten Fleische anhing und das Nest in Brand steckte. Ob diese griechische schon von Archilochus benutzte Fabel dem Apologe unsres Fragmentes als Vorbild gedient, oder ob es umgekehrt der Fall gewesen, lässt sich selbstverständlich nicht mit Gewissheit angeben; indessen irrt man wol nicht, wenn man hier der griechischen Fabel ein höheres Alter als der hebräischen zuschreibt.

Folgender Spruch im Midrasch: אֵין שִׁבְחָהּ שֶׁל מַטְרוֹנָה בְּשָׁעָה שֶׁמִּתְקַלֶּסֶת מִקְּרוֹבוֹתֶיהָ וְלֹא בְּשָׁעָה שֶׁמִּתְקַלֶּסֶת מִצָּרוֹתֶיהָ „es gereicht der Matrone nicht zum Ruhme, wenn sie von ihren Ver-

wandten gelobt wird, sondern wenn sie von ihren Nebenbuhlerinnen gepriesen wird“ (Deb. rab. Ekeb zu 46, 14) erinnert an das Epimythium der Fabel 65 in unsrer Sammlung (S. 106, Halm 63) und mochte auch mit einem ähnlichen verloren gegangenen Apologe in Verbindung gestanden haben. Dieselbe Bewandtniss hat es vielleicht mit den Sprüchen: אִין נְסִיב גוּפָּא מַה רֵישָׁא טָב „wenn der Leib genommen wird, was hat der Kopf Gutes davon?“ (Genesis raba 100 gegen Ende) und: אִין אָזֵיל רֵישָׁא מַה גוּפָּא טָב „wenn der Kopf weg geht, welches Gut entspriesst hieraus dem Leibe?“ (Jalkut 162 Ende Wajchi). Denn in beiden ist ein Anklang an die bekannte Fabel des Menenius Agrippa von dem Bauche und den Gliedern (vergl. unsre Sammlung S. 97; Halm 197) nicht zu verkennen. Eine Parallele zu diesem Apologe, die aber eine entgegen gesetzte Tendenz verfolgt und augenscheinlich einer viel späteren Zeit angehört, lesen wir indess in einer Erzählung des unter dem Namen Schocher tob bekannten Midrasch zu den Psalmen. Möge sie den Schluss der hier zu besprechenden midraschischen Fabeln bilden. „Ein persischer König erkrankte einst und war dem Verscheiden nahe; da sagten ihm die Aerzte, es gebe nur noch ein Heilmittel für ihn, und dies sei die Milch der Lebija (Löwin). Einer von den

Aerzten erbot sich auch sogleich Lebija-Milch herbei zu schaffen, wenn ihm der König zehn Ziegen verabfolgen lassen wollte. Der König ertheilte den Befehl hierzu, und der Mann begab sich (mit den Ziegen) in die Nähe einer Löwengrube, in welcher eine Lebija sich befand, die ihre Jungen säugte. Am ersten Tage warf er ihr von der Ferne eine Ziege zu, am zweiten Tage schritt er ein wenig näher heran und schleuderte ihr die zweite hin. Dies Verfahren setzte er an den folgenden Tagen fort, bis er endlich ganz vertraut mit der Lebija scherzte, ihr Milch abzog und davon ging. Als er auf der Heimkehr begriffen die Hälfte des Weges zurück gelegt hatte, (setzte er sich hin) und entschlief. Da träumte er, dass seine sämmtlichen Gliedmassen mit einander stritten. Die Füsse sprachen: unter allen Gliedern kann sich keines mit uns messen; denn wenn wir nicht gegangen wären, wäre man nicht zur Milch gelangt. Die Hände erwiderten: wir sind die vorzüglichsten; denn wenn wir nicht gemelkt hätten, so würde man nichts haben vollbringen können Die Augen sagten: wir sind über alle erhaben; denn wenn wir nicht den Weg gezeigt hätten, so wäre nichts geschehen. Da entgegnete das Herz (= Verstand): ich nehme den ersten Rang ein; denn hätte ich nicht den

Rath ertheilt, was würdet ihr genützt haben? Zuletzt aber äusserte die Zunge: wenn ich nicht gewesen wäre, was hättet ihr gethan? Da stürmten alle Glieder auf die Zunge ein und riefen: wie, du wagst es, dich mit uns zu vergleichen, du, die du an einem düstern, finstern Orte verschlossen liegst und nicht wie alle andern Glieder Knochen hast?[1] Die Zunge jedoch entgegnete ihnen: heute noch sollt ihr mich als euern König und Beherscher anerkennen. Von Angst ergriffen wachte der Mann bei diesen Worten auf und zog seines Weges. In die Stadt gelangt, trat er beim Könige ein und sprach zu ihm: hier, o König, ist die Milch der Kalbija (Hündin). Der König aber wurde sogleich zornig und befahl, den Mann zu hängen. Als er auf die Richtstätte geführt wurde, weinten alle Gliedmassen; da sprach die Zunge zu ihnen: habe ich euch nicht gesagt, dass nichts an euch sei! werdet ihr, wenn ich euch noch rette, eingestehen, dass ich euer König bin? Ja, erwiderten sie. Die Zunge rief hierauf: führet mich zum Könige zurück. Man that es. Da sagte der König zu dem Manne: Du hast mir die Milch einer Kalbija gebracht, damit mein Tod

---

[1]) Der Erzähler hat hier an das Herz und an die Augen vergessen, oder er lässt diesen Zusatz nur von den Füssen und den Händen machen.

beschleunigt werde. Er aber antwortete: was liegt dir daran (was für Milch es ist), wenn sie dir nur Genesung bringt; ausserdem nennt man ja eine Lebija auch Kalbija[1] (das arab. Kalbon = كلب bezeichnet sowol den Löwen als den Hund). Da prüfte man die Milch und fand, dass sie in der That von einer Lebija war. Nun sprachen die Glieder zu der Zunge: jetzt bekennen wir, dass du die Wahrheit geredet. So heisst es auch (Spr. 18, 21): Tod und Leben sind in der Gewalt der Zunge. (Schocher tob zu Ps. 39, 1).

Die Gründe, die hier für die Posteriorität der besprochenen griechischen und indischen Apologe angegeben wurden, dürften wol als Beweis genügen, dass die analogen hebräischen Fabeln, ihnen als Prototyp gedient. Indessen könnte trotz unsrer Discussion Mancher sich zur entgegengesetzten Ansicht hingezogen fühlen, weil die Redaction des Talmud und der citirten Midraschim einer verhältnissmässig späten Zeit (c. 300—900) angehört. Wir wollen daher jetzt nachweisen, dass sich bereits in der Bibel die Ausgangspunkte

---

[1]) Der Verfasser des Schocher tob setzt die Bekanntschaft mit der doppelten Bedeutung dieses nicht-hebräischen Wortes bei seinen Lesern voraus, was freilich bei einem Manne nicht Wunder nehmen kann, der unter arabischer Herschaft gelebt hat. (Vergl. Zunz Gottesd. Vortr. S. 268.)

einiger andern äsopischen Fabeln vorfinden, und dadurch den hebräischen Ursprung der besprochenen Apologe noch wahrscheinlicher machen.

Schon oben (S. XIII) haben wir geäussert, dass Babrios F. 11 ein auffallend jüdisches Gepräge trägt; hier möge die Begründung folgen. Die Fabel lautet ungefähr: „Um den Fuchs, den Feind der Gärten und der Weinberge, zu misshandeln, umwickelte ein Mann dessen Schweif mit Werg, zündete es an und liess ihn laufen. Durch die Fügung der allsehenden Gottheit kam aber der Fuchs auf des Mannes Feld, wodurch seine hoffnungsvolle Saat — es war gerade zur Erndtezeit — verbrannt wurde.“ (Halm 61.) Schon mehrere Gelehrte haben als Quelle dieses Apologes die biblische Erzählung von den drei hundert Füchsen des Simson bezeichnet (Weber l. l. S. 43): „Und Simson ging und fing drei hundert Füchse und nahm Fackeln und kehrte Schwanz an Schwanz und that eine Fackel zwischen zwei Schwänze in die Mitte. Und zündete die Fackeln an mit Feuer und entliess sie in die Saatfelder der Philister und entzündete Garbenhaufen und Saaten und Olivengärten“ (Richter 15, 4. 5). Die zwischen beiden Erzählungen waltende Aehnlichkeit ist in der That frappant, und hier soll nur hinzu gefügt werden, dass die hebräische Originalität jenes

griechischen Apologes durch die Apposition, „den Feind der Gärten und der Weinberge", noch mehr an Wahrscheinlichkeit gewinnt, weil sie mit der im hohen Liede völlig übereinstimmt (vergl. oben S. XII). — Die Geschichte Simsons scheint aber die Wurzel noch einer andern Fabel zu sein. Halm 393 erzählt nemlich: „Es liess sich einst eine Wespe auf den Kopf einer Schlange nieder und beunruhigte sie fortwährend mit ihrem Stachel. Als dies schmerzhaft wurde und die Schlange den Feind nicht verscheuchen konnte, steckte sie, da sie keinen andern Ausweg wusste, ihren Kopf unter das Rad eines vorüber fahrenden, mit Holz beladenen Wagens, indem sie ausrief: möge ich mit meinem Feinde zusammen sterben (*συντελευτῶ κἀγὼ τῷ ἐχθρῷ μου*). Und so verschied sie gleichzeitig mit der Wespe." Bei dieser Fabel lässt sich aber die biblische Unterlage durchaus nicht verkennen, da ihre Pointe allzusehr an den Tod Simsons erinnert, der sich und seine Feinde unter den Trümmern des Dagon-Tempels mit den Worten begräbt: „תמת נפשי עם פלשתים, möge meine Person mit den Philistern sterben!"

Herr Weber führt (l. c. 43) mit Bezug auf Robert (essai CCXVIII—XIX) noch zwei andre Fabeln auf die Bibel zurück. Erstlich soll die Wahl des Oelbaums zum König der Bäume (s.

oben S. XV) folgenden Apolog ins Leben gerufen haben: „Die Götter wollten die Bäume unter ihren Schutz nehmen und wählten zu diesem Zwecke jeder einen unfruchtbaren Baum. Minerva frug, hierüber verwundert, nach der Ursache; worauf Jupiter ihr antwortete, sie thäten dies, damit es nicht schiene, dass sie die Ehre für die Frucht verkauften. Die Göttin erwiderte jedoch, mag man sagen, was man wolle, ich wähle den Oelbaum gerade wegen seiner Frucht“ (Phaedr. IV 17). Zweitens soll die Fabel von der Ameise und der Cicade (Phaedr. IV, 23. Halm 401 und unsre Sammlung 35) mit Spr. 6, 6—9 in Verbindung stehen. Zu diesen beiden Apologen kommt aber noch die schöne Fabel vom Hirsch, der durch die Schnelligkeit seiner dünnen Beine den verfolgenden Jägern entkommt, bis er zuletzt mit seinem prächtigen Geweihe sich in die Bäume des Dickichts verwickelte und getödtet wurde (Halm 126; unsre Sammlung 17). Dieser Apolog hat entschieden Anklänge an II Sam. 18, 9 ff., wo erzählt wird, dass Absalom, dessen prächtiger Haarwuchs II S. 14, 25. 26 scharf betont ist, mit seinen Haaren an einer Terebinthe hangen bleibt und dadurch von Joab getödtet wird (vergl. Mischna Sote 9[b]: אבשלום נתגאה בשערו לפיכך נתלה בשערו, Absalom war auf sein Haar stolz, darum blieb er

mit seinem Haare hangen). Der hebräische Ursprung jener Fabel gewinnt noch mehr an Wahrscheinlichkeit, wenn man mit ihr die in der Erzählung von Jsaacs Opferung vorkommenden Worte vergleicht: וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו und Abraham sah, dass ein Widder hangen blieb im Dickicht mit seinen Hörnern, und wenn hierzu noch die Lautähnlichkeit von אַיִל, Widder, und אַיָּל, Hirsch, erwogen wird. — Genesis 3, 15: הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב „er (der Mensch) wird dir (der Schlange) auf den Kopf zu treten und du ihn in die Ferse zu beissen suchen", führt auf die Spur von Halm 347: „Die von vielen Menschen getretene Schlange wendete sich an Jupiter, und der Gott sagte ihr: hättest du den ersten verwundet, der dich trat, so würde dies der zweite nicht mehr zu thun versucht haben." — Einen biblischen Hintergrund hat vielleicht auch die Fabel vom sterbenden Greise, der seinen Kindern zeigt, wie ein Bündel dünner Stäbe selbst mit Gewalt nicht zerbrochen werden kann, während der einzelne Stab leicht geknickt wird (Babrios 47, Halm 103). Der Anfang des Epimythiums: *„φιλαδελφία μέγιστον ἀγαθὸν ἀνθρώποις*, die Geschwisterliebe ist das grösste Gut der Menschen", erinnert wenigstens an: הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד „sieh, wie gut und lieb-

lich ist es, wenn Brüder zusammen wohnen!“ (Psalm 133, 1). Ebenso mag die Fabel von dem Schaf- oder Rinderhirten, der ein verlornes Thier seiner Herde sucht (s. unsre Sammlung 15. Babrios 23, Halm 83), durch die Worte der Schrift entstanden sein: וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו „und Alles, was der Mensch besitzt, giebt er für sein Leben hin“ (Hiob 2, 4). Gerechtfertigt wird diese Vermuthung durch das Epimythium in unsrer Sammlung: dies lehrt, dass der Mensch alle Dinge, die er besitzt, hingiebt, um sich vom Tode zu retten.

Obgleich dieser Nachweis wie die ihm vorangehende Deduction zumeist nur auf Hypothesen beruhen, von denen die eine oder die andere vielleicht bestritten werden kann, so darf doch als festgestellt betrachtet werden, dass die Fabel bei den Hebräern schon in ältester Zeit heimisch war, und dass viele ihrer Apologe an andere Völker übergegangen sind.

Fassen wir nun unsere Frage nach dem eigentlichen Vaterlande der Fabel schärfer ins Auge. Griechenland ist es nicht, dafür zeugt schon der Umstand, dass die hebräische Literatur weit früher, als die griechische, Fabeln aufzuweisen hat. Denn die erste griechische Fabel, von einem Sperber und einer Nachtigall, lesen wir

bei Hesiod, opera et dies (v. 185—194). Hesiod schrieb aber nicht vor der Mitte des 10. Jahrhunderts a. Chr., während Jotham, der die Fabel von den Bäumen erzählte, die sich einen König wählen wollten (s. oben S. XV), mindestens 250 Jahre vorher lebte. Die biblische Kritik verwirft allerdings die Angaben des Talmud, dass Samuel das Buch der Richter geschrieben habe (Baba bathra 14[b]), und lässt es in einer viel spätern Periode entstehn; die Fabel trägt jedoch ein solches Gepräge an sich, dass sie unbedingt zu den Urbestandtheilen des Buches gezählt d. h. als wirklich historisch angesehen werden muss. Auch der Apolog von dem freienden Dornstrauch (oben l. l.) rührt ohne Zweifel von Jehoasch (c. 830) selbst her, obwol die Bücher der Könige nach dem Talmud (Baba bathra 15[a]) vom Propheten Jeremias, und nach der Behauptung der Kritik erst zu Ende des babylonischen Exils abgefasst worden. Diese Fabel ist demnach älter, als die drei Fabeln in den Fragmenten des Archilochus (vergl. Wagener l. l. p. 10), der um 708 gelebt hat. Uebrigens hielten die Hellenen selber die Fabel für ein ausländisches, ihnen zugeführtes Erzeugniss, was schon daraus ersichtlich, dass sie Aesop, den eigentlichen Repräsentanten der Fabel, als Sklaven, also als Barbaren

bezeichneten. Ja ihr vorzüglichster Fabulist, Babrios, macht sogar ein Volk namhaft, welches, wahrscheinlich nach einer in Griechenland verbreitet gewesenen Tradition, die Fabel erfunden haben soll. Er sagt in seinem zweiten Prooemium:

Μῦθος μέν, ὦ παῖ βασιλέως Ἀλεξάνδρου,
Σύρων παλαιόν[1] *ἐστιν εὕρεμ᾽ ἀνθρώπων,*
οἳ πρίν ποτ᾽ ἦσαν ἐπὶ Νίνου τε καὶ Βήλου·
πρῶτος δέ φασιν εἶπε παισὶν Ἑλλήνων
Αἴσωπος ὁ σοφός, εἶπε καὶ Λιβυστίνοις[2]
λόγους Κυβίσσης . . . .

---

[1]) *παλαιῶν* Lachmann. — [2]) Wir sind hier Schneidewins Conjectur gefolgt, welche Welcker in Göttinger gel. Anzeigen 1845 p. 6 für vortrefflich erklärte. Herr Wagener macht in seinem mehrfach citirten Werke (p. 44) gegen diese Lesart geltend, dass Babrios nicht die Geschichte der Fabel bei den Libyern hätte erzählen wollen; daher emendirt er *Λίβυς τινός λόγου λιβύσσης* des Mskr. in *Λιβυστῖνος λόγους Λιβύσσης* und erklärt: Zuerst hätte Aesop und dann der Libyer Libysses die Fabel den Griechen gebracht. Aber abgesehen davon, dass Libysses selbst gleichbedeutend mit *Λιβυστῖνος* zu sein scheint und daher schwerlich mit diesem Worte zusammengesetzt worden wäre, wird auch der Name Libysses nirgends als der eines Fabulisten erwähnt, was der Fall hätte sein müssen, wenn ihn die Griechen als solchen gekannt hätten. Babrios hat hier vielleicht darum die Libyer angeführt, weil bei einem Theile der Griechen die Meinung verbreitet gewesen sein mochte, dass die Fabel von Libyen stamme, und von dort nach Griechenland gekommen sei. Möglicher Weise ist hier auch *πρῶτος* in zweifacher Bedeutung gebraucht: Aesop hat die Fabel den Griechen zuerst erzählt und sodann Kybisses den Libyern.

„Die Fabel, o Sohn des Königs Alexander, ist eine alte Erfindung der Syrer, die ehemals zur Zeit des Ninus und des Belus lebten. Zuerst hat sie den Abkömmlingen der Hellenen der weise Aesop, und dann den Libyern Kybisses erzählt.“

Die Erwähnung des Ninus und Belus in den angeführten Versen veranlasste Herrn Wagener (l. l. 41 und 46), unter den *Σύροι* des Babrios die Assyrer zu verstehen, zumal da Herodot VII 63 erzählt, dass die Assyrer mit diesem Namen nur von den Barbaren bezeichnet wurden, bei den Griechen aber Syrer hiessen. Trotzdem aber spricht er nicht den Assyrern die Erfindung der Fabel zu, sondern überträgt ihnen nur die Vermittlerrolle, d. h. er lässt sie nur das Medium sein, durch welches den andern asiatischen Völkern sowol, als auch den Griechen diese Dichtungsart bekannt geworden (l. l. 125 und 126), und giebt als der letzteren eigentliches Vaterland Indien an (das.). Die Gründe, die Herr W. für diese Angabe aufstellt, sind folgende. Viele Fabeln der Hellenen glichen denen der Inder, nicht nur in der allgemeinen Idee, sondern auch in der Form und in den einzelnen Ausführungen. Die Inder hätten aber niemals irgend etwas den sie umgebenden Völkerschaften entlehnt, noch wäre ihnen die Gewohnheit eigen gewesen, Reisen in entferntere

Gegenden zu unternehmen, weshalb sie jene Fabeln nicht von Aussen empfangen haben könnten. Ferner wäre kein Volk für die Erfindung der Fabel geeigneter gewesen, als das indische, das in Folge seines Glaubens an die Seelenwandrung die genauesten Beobachtungen über den Charakter der Thiere angestellt hätte. Hierzu käme noch, dass mehrere den Griechen und Indern gemeinschaftliche Apologe ein hervorragend indisches Gepräge an sich trügen, wie z. B. der von den vier Brahmanen, die einen todten Löwen wiederbelebten (oben S. LXV ff.), und die Fabel von der in ein Mädchen verwandelten Maus (oben S. LIII ff.). Alle diese Gründe hat indess Herr Weber in seiner mehr erwähnten trefflichen Abhandlung widerlegt, und nachgewiesen, dass die meisten der von Herrn Wagener besprochenen Apologe wahrscheinlich erst von Hellas nach Indien gekommen sind. Hiermit will aber Herr Weber keinesweges gesagt haben, „dass die Fabel selbst bei den Indern griechischen Ursprungs sei, sondern nur, dass die Inder mehrfach griechische Fabeln sich angeeignet haben“ (l. l. 35).

Ebenso wenig will er damit die Griechen zu Erfindern der Fabel überhaupt gemacht haben, da sie es nach ihrem eignen Geständnisse nicht sind. Nach seiner Ansicht stehen vielmehr in dieser Be-

ziehung als Nebenbuhler der Jnder die Semiten und die Aegypter, von denen die ersteren „trefflich dazu passen.“

Unter den Semiten scheint jedoch Herr W. hier vorzüglich die Juden zu verstehen, da er in seinem Nachweise einiger direkten Spuren äsopischer Fabeln bei den Semiten nur mehrere Stellen aus der Bibel heran bringt (l. c. 43, vergl. oben S. LXXXVIII). Es erscheint aber auch in der That kein semitisches Volk für die Erzeugung der Fabel geschickter, als das der Hebräer. In ihrem Ursprunge nomadisirende Hirten, lebten sie in so vertrautem Umgange mit der Thierwelt, hatten sie so häufig Gelegenheit, den an Vernunft streifenden Instinct der Thiere zu beobachten, dass sie diese gar leicht zu Wesen erheben konnten, die mit Bewusstsein handeln. Durch ihren innigen Verkehr mit der Thierwelt mussten sich ihnen aber ausserdem gewisse scharf hervortretende Eigenschaften der Thiere mit diesen selbst d e r Art identificiren, dass sie bald mit den Thiernamen Begriffe und Bezeichnungen menschlicher Kräfte und Fähigkeiten, wie menschlicher Vorzüge und Mängel verbanden. So z. B. mit dem Lamm die Unschuld oder die Geduld, mit dem Fuchs die List, mit dem Löwen die Kraft und Majestät u. s. w. War es dann aber nicht

natürlich, dass sie die Thierwelt als Spiegelbild der Menschenwelt hinstellten, und mittels ihrer urkräftigen Phantasie Begebenheiten schufen, in denen sie die Thiere als vernünftige, sprachfähige Geschöpfe auftreten liessen, um den Menschen theils Unterhaltung theils Belehrung zu gewähren? Allerdings führten auch andere semitische Völker ein Hirtenleben; erwägt man jedoch den frühzeitigen Hang der Hebräer zur scharfen Reflexion, ihren sittlichen Character, ihre reiche poetische Begabung, ihre Geneigtheit in Gleichnissen zu reden und Thiere dafür zu benützen, ihre Vorliebe Weisheits- und Erfahrungssätze in Bildern oder in Parabeln aus zu drücken, wie dies Alles durch die heilige Schrift genugsam bekundet wird, so muss mindestens anerkannt werden, dass sie weit eher, als ihre Stammesgenossen für die Erfindung der Fabel befähigt waren. Hierzu kommt noch ein Moment, auf das uns Herr Prof. K. L. Roth aufmerksam gemacht, dass nemlich mit Aesop durchaus ein Fabel**buch** nach Griechenland gekommen sein müsse, da aus vielen Stellen griechischer Autoren auf das Vorhandensein einer uralten griechischen Fabelsammlung zu schliessen sei. So heisst es im platonischen Phädon c. 3 pag. 60 C: „*Καί μοι δοκεῖ, ἔφη, εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἴσωπος, μῦθον ἂν συνθεῖναι,* und ich glaube, sagte

er, wenn Aesopos dies bemerkt hätte, so würde er wol eine Fabel daraus gemacht haben" etc. Diese Worte bezeugen offenbar, dass er genau wusste, wie sich eine solche Fabel im Aesop nicht vorfinde. Ferner das. cap. 4 pag. 61 B: „...*διὰ ταῦτα δὴ οὓς προχείρους εἶχον καὶ ἠπιστάμην μύθους τοὺς Αἰσώπου, τούτους ἐποίησα, οἷς πρώτοις ἐνέτυχον*, ich habe deshalb von Aesops Fabeln, die ich bei der Hand hatte und kannte, diejenigen in Verse gebracht, welche mir zuerst aufstiessen" (vergl. unsern Aufs., die aram. Fabeln d. Geonim im Literatbl. des Orient 1848 p. 52 n. 5). Ausserdem lesen wir im Aristoph. Av. 471: „*οὐδ' Αἴσωπον πεπάτηκας*, weil du den Aesop nicht traktirtest", eine Phrase, die sonst nur von notorisch vorhandenen Büchern gebraucht wird. Av. 651: „*ὅρα νυν ὡς ἐν Αἰσώπου λόγοις, ἐστὶν λεγόμενον δή τι κτλ.* sieh nun, wie in Aesops Fabeln eine sich befindet" u. s. w. Pac. 129: „*ἐν τοῖσιν Αἰσώπου λόγοις ἐξευρέθη κτλ.* (cf. Vesp. 1448), in Aesops Fabeln wird gefunden"[1] u. s. w. Hat aber Aesop ein

[1]) Herr Wagener behauptet allerdings (l. l. 12 n. 7), es hätte keine Fabelsammlung zur Zeit des Aesop existirt, weil sonst Demetrius Phalereus keine solche veranstaltet haben würde. Dass aber Demetrius etwa die schon gesammelten Fabeln in Verse gebracht habe, könne nicht angenommen werden, weil dann Babrios Arbeit ganz unnütz gewesen wäre. Dieser Grund ist jedoch keinesweges ausreichend, da Babrios ein ganz besonderes Versmass,

Fabelbuch nach Griechenland gebracht, und ist der Ursprung der Fabel bei den Semiten zu suchen, so konnte jenes Buch nur den Hebräern seine Existenz verdanken, da kein andrer Zweig des semitischen Volksstammes eine von der griechischen unabhängige Literatur besass. Phönicier, Karthager, Syrer, Babylonier hatten, so viel bekannt, vor ihrer Berührung mit den Griechen keine literarischen Werke, d. h. herausgegebene und für ein Lesepublikum bestimmte Schriften.

Doch wie die übrigen Semiten, so müssen hier auch die Inder vor den Hebräern zurücktreten. Hierfür dürften neben den in unsrer obigen Discussion entwickelten Argumenten noch einige andre Indicien sprechen. Wenn sich nemlich auch frühzeitige Ansätze zur Fabel in der indischen Literatur vorfinden (s. Weber l. c. 35), so lässt sich dennoch kein indischer Apolog nachweisen, der sich an Alter mit den beiden in der Bibel citirten

---

den Choliambus, für die Fabeln wählen wollte, wie er dies durch die Worte: „ἀλλ' ἐγὼ νέῃ μούσῃ δίδωμι" angiebt. Ausserdem aber war vielleicht dem Babrios die Sammlung des Demetrius unbekannt. Sagt doch Herr W. selbst (l. l. p. 18), dass Phädrus allem Anscheine nach den Babrius nicht gekannt habe, und dass man sich darüber nicht wundern dürfe, da auch der gelehrte Seneca von der Existenz der Fabeln des Phrädrus nichts wusste. Wir können daher nur Herrn Legrand beistimmen, dass die Fabelsammlung des Demetrius wahrscheinlich in Versen geschrieben war (Wagener l. l. 13 n.).

Fabeln messen könnte. Ausserdem aber übertragen, wie schon oben erwähnt worden, die Inder in ihren Apologen die Rolle des schlauen Fuchses immer dem Schakal, einem Thiere, das sich, wie Herr Weber (l. c. *) mittheilt, seiner Natur nach durchaus nicht für die ihm zugewiesene Stellung eignet, da es sich gar nicht durch seine Schlauheit, sondern nur durch sein Geschrei auszeichnet. Hierzu scheinen sie indess durch das hebräische שׁוּעָל (= schughal) bewogen worden zu sein. Denn wenn auch die indische Bezeichnung des Schakals s*r*igâla seine eigene Etymologie (aus √s*r*ij) für sich hat (Weber l c. Anm. **), so dürfte dennoch nur der Gleichklang des hebräischen und des indischen Wortes bei der Wahl dieses Thieres massgebend gewesen sein. Als letzten, obwol vielleicht nur schwachen, Grund führen wir noch an, dass die Inder manchen Zweig ihres Wissens, ja sogar den Ursprung ihrer Schrift den Semiten überhaupt zu verdanken haben (Weber, die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen Allgem. Monatsschrift f. Wiss. u. Liter. August 1853 p. 670, 671), und dass in ihre Literatur auch manche Erzählung aus dem Kreise der jüdischen Geschichte übergegangen ist. Wir nennen hier nach Weber (l. l. September p. 734 Anm. **): Jonas im Fisch, den trockenen Durchzug durchs

rothe Meer und Salomos Richterspruch. Freilich sind diese Erzählungen nur in Märchenbüchern enthalten, deren jetzige Form meist erst aus dem 12. Jahrhundert datirt; dies beweist jedoch keinesweges, dass die Inder nicht schon frühzeitig mit ihnen bekannt geworden seien. Von dem zuletzt genannten Ereignisse können wir bei ihnen unbedenklich eine sehr frühe Kenntniss voraussetzen. Denn schon während der Salomonischen Herschaft, also 1000 a. Chr., traten die Juden mit den Indern in Verkehr. Sie segelten wegen indischer Waaren mit den Phöniciern nach Ophir (1 K. 9, 26 ff. 10, 22, vergl. 22, 49), d. i. in das Land der Abhîra an den Mündungen des Indus (Allgem. Mon. u. s. w. August 669). Was war dann aber natürlicher, als dass sie im fremden Lande von der tiefen Weisheit ihres Königs erzählten und das von ihm gefällte Urtheil als glänzenden Beleg dafür mittheilten? Auf ähnliche Weise mag zu gleicher Zeit die Kunde von dem Wunder am rothen Meere nach Indien gelangt sein.

Hiernach wäre nur noch die Nebenbuhlerschaft der Aegypter zu beseitigen, welche eigentlich zuerst von Herrn Zündel in seiner am Anfange dieser Untersuchung erwähnten Abhandlung „Aesop in Aegypten“ als Prätendenten aufgestellt wurden. Herr Wagener (l. l. S. 46 55) hat jedoch bereits

Herrn Zündels Ansicht vollständig mit Gründen widerlegt, die uns wenigstens triftig scheinen. Hinzu gefügt möge hier nur werden, dass die Aegypter schon deshalb nicht für die Erfindung der Fabel geeignet waren, weil sie die Beschäftigung mit der Viehzucht verabscheuten (vgl. Genesis 46, 34) und demnach keine Gelegenheit hatten, in die Natur der Thiere tiefer einzudringen, weshalb sie diese auch nicht als Träger von Handlungen hinstellen konnten. Ausserdem ist es in der That räthselhaft, wie Herr Zündel die *Σύροι* des Babrios zu Africanern stempeln will, während einerseits die Nennung des Ninus und Belus auf Asien hinweist, und andrerseits die darauf folgenden Worte *καὶ Λιβυστίνοις κτλ.* oder *Λιβυστῖνος λόχῳ Λιβύσσης*, wie Herr Z. emendirt, bezeugen, dass auch die libysche Fabel einem fremden Lande entlehnt sei. Uebrigens lassen sich, so weit mir dies bekannt, ausser den sogenannten in griechischen Werken erwähnten libyschen Fabeln, ausgesprochen ägyptische Apologe nicht gleich hebräischen und indischen nachweisen. Wäre aber selbst dies der Fall, so könnten sie sehr leicht aus dem Lande der Hebräer nach Aegypten verpflanzt worden sein, da die jüdische Geschichte der verschiedensten Perioden von dem Verkehre der Juden mit den Aegyptern Zeugniss ablegt. Ueber-

haupt würde sich, wie auch Herr Roth brieflich äussert, die literärische Verbreitung der Fabel am besten von Palästina aus erklären lassen. Wie nach Aegypten, so konnte sie auch nach Indien entweder schon frühzeitig auf Salomos Tarsis-Schiffen, oder später durch Vermittlung der Babylonier und Perser gelangen. Die Phönicier aber, diese Nachbaren der Hebräer, mit deren Könige Hiram Salomo bereits Räthselspiele unterhielt (Jos. Antiqu. 8, 5, 3 und contra Apionem 1, 17. 18), und die also gewiss die hebräischen Fabeln bei sich aufgenommen hatten, waren wohl geeignet, sie weiter nach den kleinasiatischen Staaten wie nach Griechenland zu tragen. Im Hinblicke auf die verschiedenen Momente unsrer Abhandlung glauben wir daher mit vollem Rechte behaupten zu können, dass die Hebräer die Erfinder der Fabel sind. Wenn jedoch Babrios die Fabel für eine alte Erfindung der Syrer zur Zeit des Ninus und Belus ausgiebt, so widerspricht dies keineswegs unsrer Annahme, sondern dient vielmehr als Stützpunkt dafür. Denn die Juden wurden oft von den Griechen mit dem Namen Syrer belegt. So ist in Herodot II 104 von den Syrern in Palästina die Rede, und so erscheint auch bei ihm 3, 91. 4, 39. 7, 89. 90 Syrien und Palästina gleichbedeutend. Andere Belege

für die Identität der Syrer und der Juden bei den Griechen führt bereits Sengelmann in seinem Buche der sieben weisen Meister (S. 18. 19) an. Die Namen Ninus und Belus aber deuten gerade auf das Stammland der Hebräer respective auf den Ursitz des ersten Hebräers, Abrahams, hin, den die Sage mit Nimrod zusammenführt (s. oben S. LVI), als dessen Land das auch bei den Griechen bekannte assyrische Weltreich in Micha 5, 5 bezeichnet wird. Jene Namen sollen demnach nur das *παλαιόν* erklären, d. h. das hohe Alter bekunden, welches man der Erfindung der Fabel zuschrieb.

Aber wie nach unsrer Auffassung der angeführten babrianischen Verse bei den Griechen, ebenso scheint auch bei den Muhamedanern eine Tradition verbreitet gewesen zu sein, dass die Fabel von den Hebräern stamme. Denn die Commentatoren des Coran lassen Lokman, von welchem es in Sura 31 v. 11 heisst: ولقد اتينا لقمان الحكمة „wir haben schon dem Lokman die Weisheit gegeben,“ und unter dessen Namen die bekannten Fabeln cursiren, seine Weisheit im Lande der Juden erlangen. Sie dichten dabei die biblische Erzählung von Salomos Traume (I K. 3, 5 ff.) nach Lokman, sagen sie, sei nach verschiedenen Ländern und endlich unter Davids

oder Salomos Regierung nach Judäa als Sklave verkauft worden. Hier seien ihm während eines Nachmittagsschlafes Engel erschienen, die ihm ankündigten, dass Gott ihn zum Monarchen erheben wolle. Er habe indess gebeten, in seiner niedrigen Stellung bleiben zu dürfen, und als Lohn für seine Bescheidenheit habe ihm Gott die Weisheit in so hohem Grade verliehen, dass er durch Sentenzen, Maximen und Fabeln alle Menschen unterrichten konnte (Herbelots Bibl. orient. s. v. Lokman p. 516). Wenn sie ihn aber gleichzeitig einen Abyssinier (Habschi) heissen, so kann dies durchaus nicht bestimmen, wie Herr Zündel will, (l. l. 448), in diesem Lande auch das Vaterland der Fabel zu suchen, da sie ihn wahrscheinlich nur so nannten, weil Abyssinien die meisten Sklaven lieferte. Sein Sklaventhum aber verdankt Lokman vielleicht nur dem Streben der Araber ihn dem griechischen Aesop an die Seite zu setzen, mit dessen Biographie, wie sie Planudes erzählt, die seinige nach arabischen Mittheilungen in vielen Punkten übereinstimmt. Grauert (de Aes. et fab. aes. p. 117 sqq.) behauptet allerdings — und nicht mit Unrecht — dass Planudes alle dem Aesop angedichteten Geschichtchen, wie z. B. die Entdeckung des Diebes der Aepfel durch Trinken von lauem Wasser u. s. w. den Interpreten des

Coran entlehnt habe, die dies Alles von Lokman erzählt; indess mögen bei der Bestimmung des Standes, in welchem Lokman ursprünglich erscheint, dennoch umgekehrt die Araber den Aesop zum Vorbilde genommen haben. Uebrigens dürften die Araber die Antwort Lokmans, dass das Herz und die Zunge das beste und schlechteste am Menschen sei (Herbelot l. l.), nicht, wie Grauert (l. l.) meint, aus griechischen Quellen, sondern aus hebräischen geschöpft haben.[1] Im Tractat Aboth (II 13) wird nemlich erzählt, R. Jochanan ben Sackaj (oben S. XVII) habe seine Schüler gefragt, was das Beste sei, das der Mensch sich aneignen, und was das Schlechteste, von dem er sich entfernen soll. Auf die erste Frage habe ihm sodann R. Elasar ben Arach geantwortet, ein gutes Herz, und auf die zweite, ein schlechtes Herz. Der Rabbi habe sich sogleich mit beiden Antworten einverstanden erklärt, weil das gute Herz der Inbegriff aller Tugenden, das schlechte aber der aller Laster sei. Ferner erzählt der Midrasch (Levit. rab. 33 und Jalkut zu den Psalmen 768): „R. Gamaliel (aus Jabne hoder Jamnia) sagte einst zu seinem Diener Tabi: kaufe uns etwas Gutes

---

[1]) Grauert erwähnt allerdings des Herzens nicht, aber dies weist grade am meisten auf den hebr. Ursprung hin, da Plut. (s. folg. S.) nur von der Zunge spricht.

auf dem Markte; da brachte er ihm eine Zunge. Ein andres Mal sagte er wieder zu ihm: kaufe uns etwas Schlechtes auf dem Markte; da brachte er ihm abermals eine Zunge. Verwundert frug ihn R. Gamaliel: Wie kommt es, dass du mir eine Zunge brachtest, als ich dir den Auftrag gab, etwas Gutes, und dann wiederum eine, als ich dir befahl, etwas Schlechtes zu kaufen? Von ihr, mein Herr, erwiderte der Diener, kommt Gutes und Böses; ist sie gut, so giebt es nichts Besseres, ist sie schlimm, so giebt es nichts Schlimmeres als sie.“ Leicht möglich, dass die Griechen dieselbe Erzählung bei Aesop ebenfalls den Hebräern entlehnt haben. Wir lesen allerdings schon bei Plutarch (conviv. sept. sapient. p. 146): „Amasis (König in Aegypten) schickte ihm (dem Bias) ein Opferthier mit dem Auftrage, dass er das beste und schlechteste Stück Fleisch davon nehmen und ihm zurück schicken sollte. . . . Er schnitt die Zunge aus und sandte sie ihm zu.“ Plutarch lebte jedoch etwas später als R. Gamaliel, der in der letzten Hälfte des ersten und am Anfange des zweiten Jahrhunderts das Patriarchat bekleidete, oder war mindestens sein jüngerer Zeitgenosse, und kann demnach gar leicht die gehörte Anekdote dem Bias in den Mund gelegt haben. Das Räthselspiel zwischen Bias und

Amasis erinnert überhaupt an die oben erwähnten Räthselspiele des Hiram und Salomo und die Pointe der angeführten Erzählung liegt eigentlich schon in Salomos Spruch: Tod und Leben ist in der Gewalt der Zunge (Spr. 18, 21). Dieser Umstand aber giebt wol mehr Berechtigung, den Ursprung des Geschichtchens von der Zunge in Aesops Biographie auf hebräischem Boden zu suchen, als der Ausruf *Γλῶσσα τύχη, γλῶσσα δαίμων*, den Herr Zündel also „die Zunge ist Glück, die Zunge ist Unheil“ übersetzt, veranlassen kann, ihn bei den Aegyptern zu vermuthen, weil diese die erwähnten Worte am Feste des Harpokrates (Plut. de Iside p. 378) ertönen liessen (Aes. in Aegypten p. 449). An den angeführten Vers aus den Sprüchen knüpft übrigens der Midrasch (l. l.) ausser der Erzählung von R. Gamaliel und seinem Diener Tabi noch folgende: „Rabbi, d. i. Rabbi Jehuda hanassi (c. 130—190), liess einst ein Mahl für seine Schüler bereiten und ihnen weiche und harte Zungen vorsetzen. Da wählten alle die weichen Zungen aus und liessen die harten unberührt. Hierauf sagte ihnen ihr Meister: meine Söhne, also möge auch eure Zunge bei eurem gegenseitigen Verkehre immer weich, d. h. sanft sein.“ Auch in dieser Mittheilung ist ein Anklang an das Aesopische Geschichtchen

nicht zu verkennen. Einen andern hebräischen Zug aber haben bereits Heumann und Meziriac (Welcker, Kleine Schr. II 232) in der List entdeckt, welche die Delphier anwandten, um Aesop den Tod zu geben. Sie sollen ihm nemlich ein Goldgeräth des Heiligthums untergeschoben und ihn dann beschuldigt haben, dass er den Tempel bestohlen; gerade so wie Joseph seinen Becher in Benjamins Futtersack stecken liess, um jenen des Diebstahls anzuklagen (Genes. 44). Dies Alles soll lediglich als Beweis dafür dienen, dass die Biographen in das Leben Aesops Mehreres eingewebt haben, was höchst wahrscheinlich dem jüdischen Geiste entsprossen ist, nicht aber dafür, dass der Sklave Aesop aus Judäa stamme. Denn Aesop ist überhaupt keine historische Person, sondern nur die Personification der Fabel, für deren Allegorisirung sich der Sklave am meisten eignet, weil dieser, wie schon Phädrus (prol. III v. 33) äussert, es nicht wagt, seinem Herrn die Wahrheit frei und unverholen auszusprechen, und daher seine Ansichten in versteckter, scherzhaft klingender Weise vortragen muss. Welcker hat dies in seiner Abhandlung „Aesop eine Fabel“ (Kleine Schriften II 228—263) klar nachgewiesen, und Wagener (l. l. 38) noch dadurch erhärtet, dass er auf den deutschen Eulenspiegel aufmerksam gemacht.

Dieser darf in der That als glänzender Beleg dafür dienen, wie sehr ein Wesen ohne alle Realität sich verkörpern und zur Volksfigur werden könne, zumal wenn man bedenkt, dass Herr Philarète Chasle in seiner Histoire de la littérature française au XVI[e] siècle sogar den Ort in Deutschland angiebt, wo sich Eulenspiegels Grabstätte befinden soll. Wenn dies, bemerkt Herr Wagener (l. l.), im 19. Jahrhundert geschieht, das auf seine gerechte Kritik so stolz ist, wie sollte man sich wundern, wenn Herodot (II 134) und andre griechische Schriftsteller den mythischen Aesop wie einen geschichtlichen behandelt haben! Herr Wagener sucht ausserdem noch zu erklären, warum man diesen Fabulisten gerade in das 6. Jahrhundert gesetzt und ihn aus Lydien oder Samos stammen lassen. Erstlich, meint er, drangen um jene Zeit wahrscheinlich viele bis dahin unbekannt gewesene Fabeln nach Griechenland; ferner hätten die Griechen einen Theil ihrer Apologe aus Lydien erhalten, und endlich mochten in Samos durch lydischen Einfluss vielleicht eher als anderwärts Fabeln verbreitet gewesen sein. Für einen Thracier oder Phrygier aber habe man Aesop deshalb betrachtet, weil die griechischen Sklaven in der Regel aus Thracien oder Phrygien kamen. Doch auch für den Namen Aesop giebt uns Welcker

und nach ihm Herr Wagener eine Erklärung. „Αἴσωπος ist Αἴθωπος, wie Αἴσων, der Vater des Jason, nichts anders als Αἴθων, ein Αἴσων des Simonides nichts anders als eins mit Κιναίθων seyn kann, und bedeutet dunkle Farbe, wie αἰθωπὰ κέλευθα (Manethon 4, 166), ist also gleich Αἰθίοψ." Aesop hiesse demnach der Aethiope. Unter diesem Namen wäre aber nicht ein Afrikaner, sondern ein Asiate zu verstehen. Denn den Namen der Aethiopen hätte man in Griechenland schon frühzeitig auf die entferntesten der bekannten Morgenländer ausgedehnt, und so könnte auch in Lydien und Phrygien für einen Asiaten in sagenhafter Erzählung wohl der poetische Name Aethioper gebraucht worden sein. Die Möglichkeit der angeführten Etymologie des Namens Aesop muss zugegeben werden, dennoch können wir hier nicht mit Welcker übereinstimmen. Der Name Aesop scheint nemlich eher hebräischen als griechischen Ursprungs, und mit Assaph identisch zu sein. Denn ebenso wie aus Joseph Ἰώσηπος können die Griechen auch aus Assaph Αἴσωπος gebildet haben. Der hebräische Name Assaph ist aber nicht nur der eines levitischen Dichters, der zur Zeit Davids gelebt und sich namentlich durch seine L e h r psalmen unvergängliche Lorbeeren errungen (s. Ps. 73), sondern bedeutet auch seiner Etymologie nach Sammler

(vgl. den Namen Koheleth). Nun können die Hebräer gar leicht eine Fabelsammlung in doppelsinniger Weise מִשְׁלֵי אָסָף „Fabeln des Assaph" genannt haben, weil eben Assaph gerade im Lehrgedicht sich hervorgethan hatte, oder weil auch von ihm manche Fabeln herrühren mochten. Diese Sammlung dürfte durch Vermittelung der Phönicier und der kleinasiatischen Völker, wie z. B. der Lydier und Phrygier um das 6. Jahrhundert v. Chr. in Hellas bekannt geworden und auf diese Art der Name Aesop in Schwang gekommen sein. Ja selbst wenn Aesop der Name einer geschichtlichen Person wäre, die als Sklave nach Griechenland gekommen, könnte angenommen werden, dass ihr der Name beigelegt worden wäre, den das Fabelbuch führte, welches durch ihre Vermittlung die Griechen empfangen hatten (vgl. oben S. CI u. CII). Die Identificirung des Aesop mit dem hebr. Assaph ist übrigens durchaus nicht neu. Schon Johann Jacob Schudt theilt in seinem Compendium Historiae Judaicae etc. (Frankfurt a/M. 1700 p. 88) mit, dass Einige den Aesop für den Seher Assaph (II Chron. 29, 30) halten. Gleichzeitig sucht er aber diese Ansicht dadurch zu widerlegen, dass er die Verschiedenheit der Abstammung, der Religion, des Zeitalters und des Standes der beiden Männer hervorhebt. Assaph sei Jude — Aesop

hingegen Phrygier, jener Israelit — dieser Heide, jener ein hervorragender Mann unter der Regierung Davids und dieser ein Sklave des Philosophen Xanthus zur Zeit des Krösus, Königs von Lydien, gewesen. Diese Einwände fallen jedoch nach Welckers (l. c.) gründlicher Widerlegung der Erzählungen des Herodot und Anderer über Aesop ganz weg. Ueberhaupt aber kann unsrer Erklärung des erwähnten Namens in der modificirten Weise, in welcher sie hier gegeben worden, und nach den Resultaten der vorangeschickten Untersuchung durchaus nicht die Berechtigung abgesprochen werden.

Die palästinensischen Fabeln indess, die nach Indien und Griechenland den Weg gefunden, mussten natürlicher Weise im ganzen nachbarlichen Syrien frühzeitig als willkommene Gäste Aufnahme erhalten haben. Daher sehe ich auch nachstehende Fabeln, die in syrischer, mit Chaldaismen versetzter, Sprache geschrieben sind, für eine Sammlung an, die, obgleich sie manchen ursprünglich griechischen Apolog enthalten mag, doch zumeist aus solchen von Judäa nach Syrien gewanderten Fabeln entstanden ist. Gegen diese Ansicht dürfte allerdings die Ueberschrift unsrer Sammlung: הדין הוא מילתא דסופס, dies ist das Wort des Supos, sprechen. Zunächst ist hier

מילתא in מתליא, Fabeln, zu emendiren. Dafür zeugen nicht nur die der Ueberschrift folgenden Apologe, sondern auch die Notiz, welche sich am Ende der Sammlung befindet: סליקי להו מילתיה דסופוס. Denn das Verb סליקי erfordert einen Plural des Subjects מילתא, welcher nicht מילתיה, sondern מֶלֶא oder מִלֶּא lautet. Demnach müssen wir am Schlusse סליקי להו (מתליא=) מַתְלֵיה דסופוס, zu Ende sind die Fabeln des Supos, und beim Beginne הדין הוא מתליא דסופס lesen = הדין הוא ספר, das ist das Buch der Fabeln des Supos. Durch das Nomen Supos würde dann aber unsre syrische Sammlung nur als eine Uebersetzung der griechischen Fabeln des Aesopos bezeichnet werden, zumal da in דסופס nach dem ד genitivi leicht ein quiescirendes א (=דַסוּפָּס) ausgefallen sein könnte.[1] Ich halte indess das פ in דסופס für ein aspirirtes, und lese daher Sophos, das ich als gleichbedeutend mit dem griechischen σοφός, Weiser, ansehe.

Einen Stützpunkt für diese Conjectur bietet die 23. Fabel des arabischen Lokman. Hier wird nemlich erzählt, ein Neger habe sich einst seinen Körper mit Schnee gerieben, in der Meinung,

---

[1]) Herr Prof. S. D. Luzzatto aus Padua schreibt uns ebenfalls: מלתא אין ספק שהוא טעות וצריך להגיה מתלא דסופס הסרה אל״ף נחה וצ״ל דאסופס mit Hinzufügung der oben angeführten Gründe.

er werde ihn dadurch vielleicht weiss machen können. Darauf habe ihm aber ein vorübergehender weiser Mann (رجل حكيم) zugerufen, seine Mühe sei vergebens, weil es wol möglich sei, dass der Körper den Schnee schwärze, aber nicht, dass jener durch diesen seine Farbe verliere. Diese Fabel, welche Herr Roth „gleichsam“ als „Dittographie von Lokman Nr. 17“ (s. Schneidew. Philol. 1853 S. 139: die äsop. Fab. in Asien von K. L. Roth) bezeichnet, und die nach Grauert (l. l. 109) wahrscheinlich nur durch die geringe Sorgfalt entstanden ist, welche der arabische Uebersetzer auf seine Arbeit verwandt, ist aber nichts anderes als eine Bearbeitung der ersten Fabel in der syrischen Sammlung, wie die angeführte Nr. 17 sich nur als eine Uebersetzung der 59. syr. Fabel herausstellt. Lokm. Nr. 17 ist nemlich in der Pointe durchaus nicht von Nr. 23 unterschieden, bloss ihre Epimythien weichen von einander ab. Die erste Fabel soll darthun, wie das von Natur Hervorgebrachte sein Naturel nicht wechseln kann, und die letztere, wie die Bösen nichts Gutes zu thun im Stande sind (Par. Cod. Derenb.), und wie der Böse wol den Guten zu verführen, der Gute aber nicht den Bösen zu bessern vermag. Die Nutzanwendung in der 59. syrischen Fabel ist nun mit der

des 17. Apologs bei Lokman völlig identisch, und die Antwort, welche im 1. syrischen Stücke der zum Gastmahl Geladene seinen Feinden ertheilt, drückt dasselbe mit kurzen Worten aus, was der arabische Bearbeiter mit einiger Weitschweifigkeit lehrt. Wer aber ist der Geladene, welchem die betreffende Antwort in den Mund gelegt wird? Kein andrer, als der in der Ueberschrift genannte סופוס, da sich die Worte „man lud diesen da" (קרו הדין) am Anfange der Fabel nur auf das unmittelbar vorhergehende Nomen beziehen können. Unser סופוס sagt demnach zu seinen Feinden dasselbe, was bei Lokman der weise Mann dem Neger zuruft. Da aber, wie bereits bemerkt und später noch begründet werden wird, Lokmans Fab. 23 nur eine Bearbeitung unserer Fab. 1 ist, so darf wol hieraus geschlossen werden, dass סופוס ebenfalls weiser Mann bedeute, d. h. nichts andres als das griechische *σοφός* sei. Geltend könnte freilich hiergegen gemacht werden, dass für „Weiser" in der syrischen Literatur, soweit diese bekannt, nirgends סופוס, sondern immer חכימא sich vorfinde. Bedenkt man indessen, wie das Abstraktum „Weisheit" ebensowol durch חכמא und חכמתא, als durch סופיא = *σοφία* bezeichnet wird, und wie ferner סופיסטא, der Sophist, פילוסופיא, die Philosophie, in die syrische Sprache Auf-

nahme gefunden, so lässt sich nicht zweifeln, dass den Syrern auch סופום ein geläufiger Ausdruck gewesen.[1] Ein anderes Bedenken gegen die Identificirung von סופום und *σοφός* liegt in dem Umstande, dass dem Worte דסופום der Eigenname des Fabulisten nicht beigefügt ist, wie z. B. bei den arabischen Fabeln لقمان الحكيم Lokmans des Weisen. Erwägt man jedoch, dass das griechische *σοφος*, als Paroxytonon, also *σόφος*, Eigenname wird (Herodianus bei Arcadius de accentibus p. 84 l. 15: Lehrs de Aristarchi studiis Homericis p. 291), so weicht wol auch diese Schwierigkeit. Uebrigens dürfte hier unter סופם der Weise *κατ' ἐξοχήν*, d. h. ein Fabeldichter, verstanden sein, der bei den Syrern als Volksfigur galt. Dass aber die Fabeldichter als „Weise" betrachtet und bezeichnet wurden, erhellt nicht nur aus den angeführten Fabeln Lokmans, sondern auch aus verschiedenen Stellen griechischer Autoren, von denen wir nur Babrios hervorheben, der in seinem II. Prooemium (s. oben S. XCVII) dem Aesopos das Praedicat *ὁ σοφός* beilegt.

---

[1]) Der Nestor auf dem Gebiete der syrischen Sprache, mein hochverehrter Lehrer, Herr Geheimerath Professor Bernstein, schreibt mir hierüber, dass ihm das Wort סופום, das griech. *σοφός*, zwar noch nicht vorgekommen, dasselbe sich auch bei Bar Bahl. nicht vorfinde, wohl aber neben סופיא, *σοφία*, סופיסטא, Sophista, u. a. sehr gut bestehen könne.

Wer aber jene syrische Volksfigur gewesen, d. h. wer eigentlich unter unsrem סופוס gemeint sei, lässt sich nicht genau ermitteln. Aus der ersten syrischen Fabel geht nur hervor, dass er in näherer Beziehung zu einem Könige gestanden, wahrscheinlich an seinem Hofe als weiser Rath gelebt und mannigfache Aufträge von ihm erhalten habe, zu deren Erledigung Weisheit und Wissen erforderlich waren; ausserdem, dass er Feinde gehabt, die ihn, vielleicht aus Neid wegen seiner bevorzugten Stellung, hassten. Diese Lebensverhältnisse könnten auf die Vermuthung führen, dass unser „Weiser" kein andrer als Aesop sei, von welchem eine ältere Volkssage erzählt, dass er sich am Hofe des reichen Krösus in Lydien beliebt gemacht, von dem Könige eingeladen und geehrt worden, sein Günstling gewesen und ihm sogar als Gesandter nach Korinth und Delphi gedient habe (Plutarch V. Solon. 28. Vgl. Welcker a. a. O. S. 257. 260; Grauert a. a O. p. 93). Hierzu kommt noch, dass unsre syrischen Fabeln dem Inhalte nach von den griechischen des Aesop durchaus nicht verschieden, und dass in unsrer Sammlung viele Nachbildungen griechischer Wörter enthalten sind, wie z. B. טיטכוס, τέττιξ, קיקנוס, κύκνος u. a. m. Fasst man jedoch ins Auge, dass die griechischen wie die syrischen Fabeln aus der-

selben Quelle (Palästina) geflossen und sich folglich gleich sein müssen, ferner dass griechische Begriffsbezeichnungen frühzeitig nach Syrien drangen und Bestandtheile des dasigen Vokabelschatzes wurden, endlich dass an orientalischen Höfen sehr häufig Männer von hervorragender Weisheit als Günstlinge und Rathgeber der Könige lebten (welchem Umstande wahrscheinlich auch nur jene Sage von Aesops Aufenthalt bei Krösus ihr Entstehen verdankt), so werden die angeführten Gründe durchaus nicht darzuthun im Stande sein, dass unter unserm Sophos Aesop zu verstehen und dass unsre syrische Sammlung nur eine Uebersetzung aus dem Griechischen sei. Hingegen lässt sich nachweisen, dass umgekehrt von unsrer Sammlung eine griechische Uebersetzung angefertigt worden. Es sind dies die griechischen Fabeln, welche Christian Friedr. Matthaei mit der Aufschrift „Συντίπα τοῦ φιλοσόφου ἐκ τῶν παραδειγματικῶν αὐτοῦ λόγων“ in zwei Moskauer Codices gefunden und im Jahre 1781 (Leipzig) unter dem Titel „Syntipae Philosophi Persae Fabulae etc.“ edirt hat.

Der innige Zusammenhang dieser griechischen Fabeln mit unsern syrischen lässt sich nemlich durchaus nicht leugnen. Es zeugen dafür sowol die Kürze und die Schmucklosigkeit der Darstellung, als auch die grosse Aehnlichkeit der beiderseiti-

gen Nutzanwendungen, ja oft sogar der einzelnen Ausdrücke. Das Verwandtschaftsverhältniss der beiden Sammlungen zu einander stellt sich jedoch am klarsten durch die, wenn auch nicht vollständige, so doch theilweise Uebereinstimmung in der Reihenfolge von ein und dreissig Fabeln heraus. Der bessern Uebersicht wegen setzen wir sie in folgenden Columnen neben einander:

Griech Samml.		Syr. Samml.	Griech. Samml.		Syr. Samml.
1	=	2	21	=	22
2	=	3	22	=	23
3	=	4	23	=	24
5	=	6	24	=	25
7	=	7	26	=	29
8	=	8	27	=	30
9	=	9	28	=	31
10	=	10	29	=	32
11	=	11	30	=	33
12	=	15	31	=	47
13	=	16	32	=	48
15	=	17	36	=	44
16	=	18	37	=	45
17	=	19	61	=	50
19	=	20	62	=	51
20	=	21			

Herr K. L. Roth bringt übrigens in seinem oben angeführten Aufsatze (Die äsop. Fabeln in

Asien) S. 135 noch folgende Momente als triftige Beweise für die Zusammengehörigkeit des Syntipas und unsrer syrischen Fabeln heran. „Die Stücke des Syntipas 6, 11, 17, 30 finden weder bei Lokman noch bei den Griechen, einzig beim Syrer (13, 10, 18, 30 = 14, 11, 19, 33 in unsrer Ausgabe) ihre Parallelen. Nur Syntipas 10 und Syrer 9 (= 10 in unsrer Ausg.) nennen statt des Bocks im Brunnen einen Hasen, und Syntip. 12 u. Syrer 14 (= 15 bei uns) statt eines Rinderhirten und eines Kalbes einen Schafhirten und ein Lamm; nur Syntipas 22 und Syrer 22 (= 25 bei uns) lassen die Jungen des Adlers durch Verschlingen von heissem Fleische, nicht durch Verbrennen des Nestes umkommen; nur bei Syntip. 31 und Syrer 52 (= 47 bei uns) wird der übermüthige Oelbaum durch einen Blitzstrahl statt durch Schneefall heimgesucht; nur bei Syntip. 61 und Syrer 55 (= 50 bei uns) belehrt ein Mann die thörichten Wölfe u. s. w.“ Diese Zusammengehörigkeit beider Fabelsammlungen haben wir uns aber nicht anders zu erklären, als dass die eine nur die Uebersetzung der andern ist. Die schlechte Gräcität der Syntipas'schen Fabeln, die auf eine sehr späte Periode der Byzantiner hinweist, wie eine gewisse missfällige Breite und Wiederholung, die uns häufig in ihnen entgegen-

treten, lassen aber mit Sicherheit schliessen, dass unsre syrischen Apologe das Original sind. Hierfür sprechen auch bei diesen die Präcision im Ausdrucke, die eigenthümliche Frische und Selbstständigkeit in Wörtern wie in Formen, und der völlig ungekünstelte Stil, welches Alles eine möglichst frühe Entstehungszeit bekundet. Die Originalität der syrischen Fabeln wird übrigens noch durch ein äusseres Moment bezeugt. Mit den erwähnten griechischen Fabeln fand sich nemlich in einem der Moskauer Codices auch der, durch Boissonade veröffentlichte, griechische Roman des Syntipas vom König Kyrus, seinem Sohn, seinem Kebsweib und seinen sieben Weisen vor, der bekanntlich durch einen gewissen R. Joel unter dem Titel משלי סנדבאר in die jüdische Literatur des Mittelalters verpflanzt worden. Das Prooemium vom Könige Kyrus u. s. w. berichtet nun, Syntipas, der Mythograph, dem ein Prolog in Boissonades erwähnter Edition den Namen eines Philosophen beilegt, habe das Buch „nach syrischen, oder eher nach weisen Fabeldichtern der Perser“[1] in syrischer Sprache verfasst und Michael Andreo-

[1]) Wir lesen hier nicht mit Matthaei: *Μᾶλλον δὲ περσῶν τοῦ σοφοῦ λογογράφου,* sondern mit dem Codex *τοὺς σοφοὺς λογογράφους,* und zwar im Zusammenhange mit dem vorhergehenden *κατὰ Σύρους.*

pulus, ein christlicher Grammatiker, habe es auf Befehl Gabriels, Herzogs des sangberühmten Sebastopols,[2] ins Griechische übertragen. Hieraus

---

[2]) Wir sind hier Herrn K. L. Roths geistreicher Conjectur gefolgt. Er sagt nemlich über die angeführte Stelle in seinem mehrerwähnten Aufsatze p. 131 N. 2: *Δουκὸς σεβαστοῦ πόλεως Μελωνύμου* schreiben sonderbarer Weise Matthäi, Coray und Boissonade, ohne die Stadt Melonymos nachweisen zu können. Es ist klar, dass geschrieben werden muss: *Δουκὸς Σεβαστουπόλεως μελωνύμου.* In der Krim haben wir uns die Entstehung des griechischen Syntipas zu denken; daher auch das Scholion bei Boissonade S. 210 der Stadt Kaffa gedenkt.“ Als Berichtigung fügen wir jedoch dieser Note noch folgendes aus einem an uns gerichteten Privatschreiben des Herrn Professor Roth (d. d. 4. April 1858) bei: „Die Pariser Handschrift erwähnt Kaffa, die Münchner (worin ebenfalls die von Matthäi edirten Fabeln des Syntipas sich abschriftlich befinden) ist in Trapezunt geschrieben, die Moskauer nennt einen Herzog von Sebastopolis als Veranlasser der Uebersetzung. Letzteres ist allein sprachrichtig. Die Frage ist nur noch eine geographische, wo Sebastopolis lag. In dieser Beziehung muss ich nun allerdings die im Philologus angedeutete Auffassung modificiren, und zwar einfach darum, weil das kürzlich zerstörte Sebastopol erst von Katharina II. erbaut ist. Es gibt aber noch drei Städte dieses Namens, welche alle zum trapezuntischen Kaiserthum der Comnenen gehörten, das südlichste tief im Lande Galatien, das mittlere an der Küste des Pontus, etwas östlich von Trapezunt, das nördlichste ebenfalls am Pontus gelegene, das ehemals Dioscurias hiess. Die Form *Σεβαστούπολις* lässt sich aus mehreren Stellen bei Procopius und aus Edicten Kaisers Justinian erweisen. Vgl. Böcking zur Notitia Orientis p. 434 f. 438 f. Einen *δούξ* von Trapezunt und einen *δούξ* von Kerasunt finde ich in dem oben angeführten Münchner Codex zum Jahre 1361 erwähnt. Dazu passt der *δούξ* von Sebastupolis (dem zweiten oder dritten) vortrefflich. Statt „in der Krim“ belieben Sie also zu bessern: „am Pontus.“

schliesst nun Matthaei, die von ihm edirten Fabeln, welche im Mscr. dem Romane vom Könige Kyrus folgen und hier den Namen des Philosophen Syntipas an der Stirn tragen, seien ebenfalls ursprünglich syrisch geschrieben und durch den bereits genannten Michael Andreopulus in die griechische Sprache übersetzt worden. Diesem Schlusse zufolge ist also die Originalität unsrer syrischen Fabeln über allen Zweifel erhaben. Silvestre de Sacy bestreitet allerdings jene Behauptung Matthaeis und zwar, weil diese Fabeln ihrem Inhalte nach mit den bekannten des Aesop identisch sind; gleichzeitig wundert er sich, dass Matthaei diese Identität nicht gemerkt. Den Umstand aber, dass im Codex selbst Syntipas als ihr Verfasser angegeben ist, sucht er durch die Ignoranz des Copisten zu erklären, die aus unzähligen Stellen des Manuscripts hervorleuchtet. Er conjecturirt nemlich, der Abschreiber habe die verschiedenen Stücke des Moskauer Codex gesammelt und in dem Stücke, das jenen Fabeln vorangeht, die Erzählung vom Könige Kyrus u. s. w. bemerkt. Hierauf habe er die letztgenannten Apologe ohne Angabe eines Autors gefunden und den Namen des Syntipas aus eigenem Antriebe darüber gesetzt, weil dieser Weise in dem oben citirten Prooemium Mythograph oder Fabeldichter

genannt wird (Notices et extraits II 610). Diese Behauptung de Sacys muss sich indess nicht sowol auf den Copisten des Moskauer Codex, als vielmehr auf den Abschreiber des Manuscripts beziehen, aus dem die Fabeln des Moskauer Codex excerpirt worden. Denn einer gefälligen Mittheilung des Herrn Professor Roth zufolge enthält der im Jahre 1361 in Trapezunt geschriebene Münchner Codex Nr. 525 mehrere Werke, die auch im Moskauer Codex Nr. 285 stehen: z. B. vita Aesopi, desselben Fabeln nach alphabetischer Ordnung, die griechische Uebersetzung des Calila Wedimna von Symon Sethos, endlich die von Matthaei herausgegebenen Fabeln: *Συντύπα* (f. *Συντίπα*) *τοῦ φιλοσόφου ἐκ τῶν παραδειγματικῶν αὐτοῦ λόγων.* Da aber kein Grund zu der Annahme vorliegt, dass eine dieser Handschriften aus der andern geflossen, so muss vermuthet werden, dass beide einem ältern Codex entnommen, in welchem schon der Name Syntipas vom Roman irrthümlicher Weise auf die Fabeln übertragen worden. Dem sei jedoch wie ihm wolle, in jedem Falle fühlen wir uns gedrungen, de Sacys Conjectur, so geistreich sie auch ist, zurückzuweisen. Denn die Identität der Syntipas'schen Fabeln mit den Aesopischen ist eine ganz natürliche, weil jene aus dem Syrischen übersetzt sind, und weil die syrischen Apologe ebenso aus

Judäa stammen, wie die, welche Aesop nach Hellas gebracht hat. Ausserdem befindet sich aber, wie Coraës in seiner Vorrede zu den Aesopischen Fabeln berichtet (vgl. Babrios Fab. übersetzt von Hertzberg. Anhang: über den Begriff der Fabel S. 157), in der neugriechischen Ueberarbeitung derselben Handschrift, welche Matthaei benützte, das mehrerwähnte Prooemium vor einer Sammlung neugriechischer Fabeln, die unter dem Titel: „*Μυθολογικὸν*[1] *Συντίπα τοῦ φιλοσόφου, τὰ πλεῖστα*

---

[1]) Nach diesem Titel wären diese Fabeln aus dem Persischen, nach dem Prologe aber aus dem Syrischen übersetzt worden. Coraës bemerkt: „Wenn dies Buch aus dem Syrischen stammt, ist es wahrscheinlich in das Hellenische übersetzt, freilich in ein solches Hellenisch, wie es das des Stephanites und Ichnelates ist (11. Jahrh.); aus dem Hellenischen aber ins Neugriechische. Wann? ist zweifelhaft!" — Uebrigens lesen wir wie hier promiscue „Persisch" und „Syrisch", ebenso im Midrasch „Persisch" und „Chaldäisch" oder „Aramäisch". Die Stelle lautet: אל יהא לשון פרסי הזה קל בעיניך שבתורה ובנביאים ובכתובים מצינו שהק״ב״ה חולק לו כבוד · בתורה: ויקרא לו לבן יגר שהדותא · בנביאים: כדנה תאמרון להום · בכתובים: וידברו הכשדים למלך ארמית· „Möge die persische Sprache nicht gering in deinen Augen erscheinen, denn wir finden im Pentateuch, in den Propheten und in den Schriften, dass ihr der Heilige, gelobt sei er, Ehre erwiesen. Im Pentateuch: Laban nannte ihn Jegar Sahaduta (der Steinhaufe sei Zeugniss) Genes. 31, 47. In den Propheten: So saget ihnen, diese Götter, die Himmel und Erde nicht geschaffen haben u. s. w Jerem. 10, 11. In den Schriften: Die Chaldäer erwiderten hierauf dem Könige aramäisch: Ewig lebe der König u. s. w. Daniel 2, 4". Genes. rab. 74. Streng geschieden wird jedoch wieder zwischen der persischen u. der aramäischen Sprache im Talmud Sote 49[b] „בבבל לשון ארמי למה אלא או לשון קדש או לשון פרסי" „wozu hat man

περίεργον, ἐκ τῆς περσικῆς γλώσσης μεταφρασθέν“ in Venedig 1790 erschienen. Dies aber darf wol ebenfalls als Beweis dienen, dass in Wirklichkeit eine im Aesopischen Sinne verfasste syrische Fabelsammlung existirte. Wahrscheinlich durch dieses aufgefundene Mythologicon verleitet, behauptet zwar Coraës, die Matthaeische Sammlung, bei welcher weder der Uebersetzer, noch die Sprache, aus welcher sie übersetzt worden, genannt wird, in der sich dagegen selbst Spuren eines christlich byzantinischen Schriftstellers finden, sei durchaus keine Uebersetzung aus dem Syrischen, sondern ein späteres byzantinisches Machwerk, das man nur aus dem Grunde dem Syntipas zugeschrieben, weil es mit seiner Mythistoria in demselben Mscr. gefunden worden. Unsre Fabelsammlung liefert jedoch ein glänzendes Zeugniss, dass diesen Fabeln in der That ein syrischer Text zu Grunde gelegen, der wahrscheinlich von demselben Michael Andreopulos übersetzt worden, welcher den Roman vom König Kyros u. s. w. in die griechische Literatur eingeführt hat. Wir beziehen demnach mit Matthaei den Bericht in dem oft erwähnten Prooemium auch auf die Fabeln des

in Babylonien die aramäische Sprache nöthig, man kann sich ja der heiligen (hebräischen) oder der persischen Sprache bedienen?“

Syntipas, ohne aber zu behaupten, dass diese Apologe ursprünglich schon dem Syntipas zugeschrieben worden seien. Wir halten es sogar für wahrscheinlicher, dass der griechische Uebersetzer sie ihm aus eigener Machtvollkommenheit vindicirt habe. In dem Roman vom König Kyros u. s. w. erscheint nemlich Syntipas nicht nur als „grosser Weise“, (חכימא רבה), ja sogar als „der vorzüglichste unter den indischen Weisen“ (ראש חכמי הודו), sondern, in so fern sich mehrere Fabeln in dieser Erzählung vorfinden, auch als Fabeldichter. Da nun Andreopulos auf Befehl des Herzogs Gabriel ausser dem syrischen[1] Romane noch die syrischen Fabeln ins Griechische übertragen sollte, und die Ueberschrift der letztern „dies sind die Fabeln des Sophos“ lautete, so war es ganz natürlich, dass er unter diesem

---

[1]) Herr Sengelmann stellt zwar in seinem Buche von den sieben weisen Meistern S. 18. 19 die Hypothese auf, es habe eine syrische Bearbeitung des Romans vom Könige Kyros nicht existirt, sondern da die neuhebräische Sprache von den Schriftstellern jener Zeit nicht selten als syrische bezeichnet werde, so sei wahrscheinlich unter dem im Prologe zum Syntipas erwähnten syrischen Romane die hebräische Bearbeitung von R. Joël, nemlich משלי סנדבאר, zu verstehen. Aus der Existenz unsrer syrischen Fabeln, auf welche in dem erwähnten Prologe ebenfalls Bezug genommen ist, lässt sich jedoch schliessen, dass auch von dem Romane in der That eine syrische Bearbeitung vorhanden gewesen, von welcher unsre hebräische wahrscheinlich erst eine Uebersetzung ist.

Sophos seinen Weisen, d. h. den Weisesten der Weisen verstand, und also den Sophos oder Philosophos Syntipas zum Dichter dieser Fabelsammlung stempelte.

Wenn aber auch unsre syrischen Fabeln als Original des Syntipas betrachtet werden müssen, so ist dennoch nicht anzunehmen, dass es gerade unsre gegenwärtige Sammlung war, die dem Uebersetzer bei der Uebertragung vorgelegen. Hiergegen sprechen nemlich folgende Discrepanzen in beiden Collectionen.

Die syrische Sammlung enthält 67 Apologe, während die griechische deren nur 62 zählt. Von jenen 67 vermissen wir 16 in dieser, die Stücke 1, 5, 12, 13, 26, 27, 28, 38, 40, 41, 42, 52, 57, 58, 65, 66; und von den letztgenannten 62 fehlen in jener 11 Fabeln, die Nummern 4, 14, 18, 25, 33, 47, 48, 49, 54, 57, 59: so dass beide Sammlungen nur 51 Fabeln gemeinschaftlich haben. Ausserdem bietet uns der Syntipas einige Abänderungen in Betreff der handelnden Thiere. So finden wir bei ihm F. 3 (= syr. F. 7) einen Raben statt einer Krähe, F. 6 (= syr. F. 14) an Stelle der Fliege einen Jäger, der zum Wolf spricht, F. 20 (= syr. F. 20) einen Fuchs anstatt eines Adlers und F. 40 (= syr. F. 55) wilde Ziegen statt Berghühner. Ferner stossen wir bei ihm auf Ab-

weichungen in Bezug auf Wendungen oder Situationen. In F. 1 antwortet die singende Cicade dem Esel, ihre Nahrung sei Thau und Luft, während sie in der syr. Sammlung nur Luft als solche bezeichnet. In F. 28 wird das Fleisch, das der Hund wegwirft, von einem Raben geraubt, in der syr. Sammlung F. 31 hingegen von des Flusses Strömung entführt. F. 52 schliesst mit den Worten des Wolfs, in der syr. Sammlung F. 37 aber ertheilt zuletzt noch der Löwe dem Wolf eine Lehre. Endlich hört in F. 42 die überfütterte Henne Eier zu legen auf, während sie in der syr. Sammlung F. 61 stirbt.

Das Fehlen der 16 syrischen Fabeln im Syntipas könnte man sich freilich leicht erklären. Nach Herrn Hertzbergs Auffassung des mehrfach besprochenen griechischen Prooemiums sollte nemlich Andreopulos auf seines Gönners Geheiss nur diejenigen Stücke des Syntipas ins Griechische übertragen, welche sich nicht schon in griechischen Büchern vorfänden.[1] Es liesse sich demnach vermuthen, dass der griechische Uebersetzer jene 16 Fabeln nicht mit aufgenommen, weil sie ihm

---

1) *῞Ος καὶ διεκρίνατο γραφῆναι τάδε* (l. *τόδε*) —, *ὅ τι γε μὴ πρόσεστι ῾Ρωμαίων βίβλοις.* Vergl. Hertzberg a. a. O.

aus andern griechischen Sammlungen bereits bekannt waren. Für eine solche Annahme böte uns namentlich einen Stützpunkt die Ueberschrift des Syntipas, die sowol im Moskauer als im Münchner Codex nicht etwa lautet: *Συντίπα τοῦ φιλοσόφου παραδειγματικοὶ λόγοι*, sondern „*ἐκ τῶν παραδειγματικῶν αὐτοῦ λόγων*", was nur auf eine Auswahl aus diesen Fabeln (*ἐκ*) schliessen lässt. Auch der Umstand, dass 11 Fabeln des Syntipas nicht in unsrer syr. Sammlung zu lesen sind, könnte darin seine Erklärung finden, dass Andreopulos mehrere andre Fabeln, die er vielleicht gehört oder sonst wo gelesen, denen des Syntipas beigefügt habe. Dafür würde namentlich der 54. Apolog, der Jüngling und das alte Weib, sprechen, dessen Abfassung seiner Frivolität wegen von Coraës nicht einem asiatischen Schriftsteller, sondern einem schlecht erzogenen byzantinischen jungen Menschen zugeschrieben wird (vgl. Grauert a. a. O. S. 98 u. 99). In Erwägung der oben angeführten Discrepanzen jedoch und der Abweichung in der Reihenfolge vieler griechischen Fabeln von den syrischen sehen wir uns zu der Behauptung veranlasst, dass der griechische Uebersetzer des Syntipas allerdings nicht aus unsrem Codex, sondern aus einem fremden geschöpft habe, der aber neben andern Fabeln den grössten Theil unsrer syrischen, ja vorzüglich

diese enthielt. Herrn Roths Meinung (Philologus u. s. w. S. 134) zufolge repräsentirt der griechische Syntipas einen um Jahrhunderte spätern Text, als der uns vorliegende syrische wesentlich darstellt; nach ihm mag sogar manche Zwischenstufe absichtlicher Textesveränderung und freiwilliger Verderbniss überschritten worden sein, bis die behagliche Breite der Erzählungen im Syntipas und des Epimythiums im Lokman entstanden ist. Ja auch „des Epimythiums im Lokman"; denn dem arabischen Lokman hat nicht der Syntipas, wie Grauert (l. c. S. 109. 110) annimmt, sondern ebenfalls die syrische Fabelsammlung unmittelbar als Quelle gedient. Einen Beleg für diese Behauptung findet Herr Roth, gestützt auf Wenrich de auctorum Graecorum versionibus etc. Lips. 1842 p. 27, 39, 96 sq., zunächst in dem literarhistorischen Satz, dass sehr viele griechische Schriftsteller durch das Medium syrischer Uebersetzungen der arabischen Literatur zugeführt worden. Sodann bringt er als besondre Argumente für die unmittelbare Benutzung des Syrers durch Lokman folgende Einzelheiten heran. „Die beiden Fabeln Lokm. 24 und 40 finden sich einzig beim Syrer 11, 12 (bei uns 12, 13), sonst weder bei Syntipas noch bei den Griechen. Nur bei Lokm. 33 und Syrer 37 (bei uns 40) ver-

kleidet sich die Katze in einen Pfau statt in einen Arzt; nur bei Lokm. 11 und Syrer 62 (bei uns 57) verhöhnt die Löwin ein Hase statt des Fuchses; nur bei Lokm. 12 und Syrer 66 (bei uns 61) stirbt die gemästete Henne.“ Hierzu kommt noch, dass, wie schon oben bemerkt worden, nur bei Lokm. (17 u. 23) und beim Syrer (59 u. 1) eine doppelte Fabel über den Mohren gelesen wird, der seine natürliche Farbe nicht ändern kann, und dass demnach von den 41 Fabeln des Lokm. beim Syrer 39 sind, während bei Syntipas nur 27 sich vorfinden. Allerdings sprechen auch einige Momente dafür, dass Lokm. in einer engeren Verwandtschaft zu Syntipas, als zum Syrer stehe. Als solche Gründe hebt Herr Roth hervor, dass eine Fabel sich bei Syntipas und Lokm., nicht aber beim Syrer findet, nemlich Lokm. 13 und Synt. 47; ferner dass Lokm. 30 und Syntip. 19 gegen Syrer 19 (bei uns 20) einen Fuchs statt des Adlers haben; dass beide, Lokm. 21 und Synt. 52, im Widerspruche mit Syrer 34 (bei uns 31) die Rede des Löwen weggelassen, und dass endlich bei beiden, Lokm. 41 und Synt. 28, das vom Hunde weggeworfene Fleisch gegen Syrer 28 (bei uns 31) und gegen die Griechen von einem Vogel davon getragen wird. Doch dies Alles bestärkt Herrn Roth nur in der Ansicht, dass Lokm. wie Syntip.

unabhängig von einander, spätere mit Zusätzen bereicherte und durch Auslassungen verderbte Redactionen des syrischen Grundtextes benutzt haben. Unser älterer syrischer Text kann indess jedenfalls der Texteskritik des Syntipas, noch mehr aber der des Lokman wesentliche Dienste leisten. So macht schon Herr Roth (a. a. O.) aufmerksam, wie die bei Matthaei F. 2 u. F. 29 eingeklammerten Sätze durch den Syrer 3 u. 29 (bei uns 32) geschützt werden, und wie die bei Syntipas 39 nur als Variante unter dem Texte stehenden Worte *καὶ τοῖς ἀγαθοῖς* nach Syrer 31 (bei uns 34) in den Text gesetzt werden müssen (vgl. unsre Samml. 34 Note 14). In Bezug auf Lokman aber liefern unsre Anmerkungen zu den einzelnen Fabeln mannigfache Beweise. So F. 10 N. 7, 23 N. 2, 26 N. 2, 28 N. 10, 37 N. 5, 48 N. 1, 50 N. 1 und 3, 53 N. 4, 54 N. 4, 58 N. 2, 66 N. 6.

Doch auch nach einer andern Seite hin werden unsre syrischen Fabeln für den arabischen Lokman erspriesslich: durch ihre Ueberschrift findet das Räthsel seine Lösung, warum die arabische Sammlung gerade dem Lokman zugeschrieben worden. Wie nemlich Andreopulos unter dem namenlosen Weisen, Sophos, nur seinen Weisen, den Syntipas, verstehen konnte, so vermochte

der arabische Bearbeiter wiederum sich unter dem Weisen κατ' ἐξοχὴν nur Lokman zu denken, in Betreff dessen, wie bereits oben S. CVIII bemerkt worden, der Koran äussert „wir haben schon dem Lokman die Weisheit gegeben". Es war demnach ganz natürlich, dass die zu Anfang der syrischen Fabeln stehenden Worte „dies sind die Fabeln des Sophos oder des Weisen" von dem Araber mit dem Zusatze „Lokmans" versehen wurden. Diese Erklärung halten wir für richtig, selbst wenn, wie Herr Derenburg (s. seine Fables de Lokman le Sage, Berlin 1850 p. 16) vermuthet, die arab. Bearbeitung von einem Christen herrühren sollte. Denn da die Fabel überhaupt nicht eine höhere religiöse Moral lehren, sondern nur Klugheitsregeln an die Hand geben will, so konnte auch der christliche Bearbeiter, wenn ihm anders „Lokman der Weise" bekannt war, die arabischen Apologe keinem andern Sophos, als eben dem Lokman zuschreiben. Die Argumente, welche Herr Derenburg für seine Conjectur heranbringt, reichen indess nicht aus, dieser einen festen Halt zu verleihen. Sie beweisen nur, dass der Pariser Codex von einem arabisch schreibenden Christen gegen Ende des 13. Jahrhunderts angefertigt worden, und dass demnach um diese Zeit die Christen des Orients Lokmans Fabeln gekannt haben. Aller-

dings müsste man sich bei einem muselmännischen Bearbeiter des Lokman über den darin herschenden gänzlichen Mangel der Anspielungen auf arabische Nationalsitten und muhamedanische Religionsgebräuche, wie der Citationen aus dem Koran wundern (vgl. Derenburg l. c. S. 17). Erwägt man jedoch den allgemein didactischen Zweck und den nachlässigen vulgären Stil des Schriftchens, so lässt sich jener Mangel vielleicht hieraus erklären. Aus dem hier zuerst angegebenen Grunde hat sich wahrscheinlich auch der jüdische Sammler oder Bearbeiter unsrer Fabeln des Sophos vor Einmengung positiver Religionsansichten und vor Anklängen an biblische oder talmudische Sentenzen in den Epimythien gehütet. Denn dass die uns vorliegende syrische Sammlung von einem Juden herrührt, darf mit Bestimmtheit behauptet werden. Freilich lässt sich dies, wie Dr. Steinschneider (Ersch und Gruber Encyclopädie etc. 27. Theil, Art. Jüdische Literatur S. 375, Anm. 54) richtig bemerkt, nicht aus dem Umstande schliessen, dass sie mit hebräischen Lettern in eine morgenländische Handschrift aufgenommen worden; die Eigenthümlichkeit ihrer Sprache vielmehr dient hier als Schiboleth, das, wenn auch nicht ihren jüdischen Ursprung, so doch mindestens die bearbeitende jüdische Hand kenntlich macht. Die Sprache

ist nemlich, wie schon oben bemerkt worden, stark mit Chaldaismen, also mit dem jüdisch-aramäischen Idiome (vgl. Fürsts Lehrgebäude der aram. Idiome Einleitung §. 2 ff.) versetzt, und weist Wörter und Formen auf, denen man nur in den Targumim oder im Talmud und im Midrasch begegnet. So lesen wir: F. 1 היך statt איך; F. 2 לֹמירין st. לֹמירני, die talmud. Zusammenziehung כדבעי st. כד בעי; F. 5 מאמיה st. מן אמיה; F. 6 קינאי st. קיניא, מידי st. מדם; F. 7 כדקאי st. כד קאים, חזֵיה st. חזיה, דילא st. דלא; F. 9 מטיין st. מטין, דמיין st. דמין; F. 11 כדמך st. כד דמך, דבכיין st. דבכין; F. 12 קאי st. קאים; F. 13 מֵתה st. מְיִתה, ליקרב st. ניקרב; F. 14 מקמי st. מן קדם; F. 16. נהריו st. נהריה, תרוייהו st. תרוייהון; F. 17 אדרכוהו und קטלוהו st. אדרכוהי und קטלוהי (doch vielleicht beides Schreibfehler); F. 19 זמנא st. זבנא; F. 23 דנעזרונון st. דנעדרונון, מעזרין st. מעדרין; F. 24 עזרן st. עדרן; F. 26 רברבי st. רורבי; F. 30 כיס im talmudischen Sinne; Fabel 31 מנאי st. מני, wiederholt Fabel 51; Fabel 33 איחזא statt איתחזא; F. 35 פנאי u. מהוכי, מֵתין st. מְיִתין; F. 36 אהדדי st. על הדדי; F. 38 אריהטא st. על ריהטא; F. 39 דליהוון st. דניהוון; F. 43 הואי st. הויה; F. 45 חזאי st. חזית; F. 48 das talmud. הני und הנך; F. 53 משבחאין st. משבחין; F. 62 חלצי st. חרצי u. n. a. Diese Spracheigenthüm-

lichkeit der syrischen Sammlung aber, verbunden mit ihrem gedrungenen, ungekünstelten Stile und ihren kurzen Epimythien, berechtigen wol, ihre Entstehung oder Bearbeitung in eine Zeit zu versetzen, in der das Aramäische die Volkssprache der Juden war, in die Periode, da der Talmud, dessen Sprache wir hier theilweise wiederfinden, seinem Abschlusse sich nahete. Es dürfte daher kein Irrthum sein, wenn wir ihre Abfassung in das 4. oder 5. Jahrhundert legten. Herr Jellinek, der (Leipziger Repertorium 1846 p. 211) in Uebereinstimmung mit unsrer früheren Ansicht (s. unsre Fabulae aliqu. aram. p. 12) unsre syrische Sammlung als eine Uebersetzung aus dem Griechischen bezeichnet, nimmt ungefähr dieselbe Zeit an, unter andrem deshalb, weil „äsopische Fabeln in gleicher Sprache mit den uns vorliegenden im Talmud und Midrasch vorkommen, der Uebersetzer also (?) eine Fabelsammlung vor sich haben musste“, und weil „im 4. Jahrhundert eine Sammlung aus den äsopischen Fabeln von dem Rhetor Aphthonios veranstaltet wurde“. Doch abgesehen davon, dass wir die syr. Fabeln nicht als Uebersetzungen aus dem Griechischen ansehen, so existirte, von Babrios Fabeln zu schliessen, schon weit früher eine äsopische Fabelsammlung. Genauer als die Zeit der Abfassung kann indess

die Geburtstätte unsrer Fabelsammlung bestimmt werden. Die Sprache, obgleich chaldäische oder ostaramäische Bestandtheile in sich tragend, weist hier entschieden auf Syrien hin. Von da kam muthmasslich eine Abschrift der Fabeln nach Kyrene in Afrika, und zwar vielleicht erst um das Jahr 1000, als viele Rabbinen Syriens, durch Al Hakems Verfolgungen gedrängt, in Kyrene Zufluchtstätten suchten und fanden (vgl. Jost Allgemeine Geschichte des Isr. Volkes II p. 250). Von dort aber brachte diese Fabeln ein gewisser Rabbi Ithiel mit andern Manuscripten nach Frankreich. Zu diesen Annahmen bestimmen uns folgende Gründe. Der in hebräischer Quadratschrift ohne Vokale und Verzierungen meines Erachtens ungefähr im 13. oder 14. Jahrhundert geschriebene Codex, in welchem die syrischen Fabeln sich vorfanden, enthielt auch verschiedene Gutachten von französischen Rabbinern Namens R. Kalonymos und R. Meschulam; so z. B. תשובה ר׳ משלם... ראובן שהובע את שמעון מדבר ההגמוניא[1] שבנרבונא. Ausserdem lesen wir in demselben Mscr. תשובה זו השיב ר׳ שרירי הגאון לחכמי אלקרון והעתקתיה מן הספר שהביא רבנא ר׳ איתיאל משם „dieses Gutachten hat der Gaon R.

[1]) Wegen des Bischofs von Narbonne.

Scherira den Gelehrten Kyrenes abgegeben, und ich habe es aus dem Buche copirt, welches R. Ithiel von dort gebracht hat“.

Zur Vervollständigung der Geschichte unsrer Fabeln müssen wir indess noch hinzufügen, dass der Codex, in welchem sie enthalten waren, von Frankreich aus in die Hände des vor einigen Jahren verstorbenen Herrn Dr. Heinemann in Berlin wahrscheinlich zu der Zeit gelangt ist, wo er Mitglied des ehemaligen jüdischen Westphälischen Consistoriums gewesen. Im Jahre 1846 hat sodann Herr B. Goldberg in seinem hebräischen Werkchen „Chofes Matmonim sive Anecdota rabbinica“ diese Fabeln in Verbindung mit andern Stücken jener Handschrift edirt Nach der Titelangabe sollten es „70 syrische Fabeln“ sein, den beigefügten Nummern zufolge waren es jedoch, einen Druckfehler in der Reihenfolge abgerechnet, 71. Indessen hatte der Editor, welcher nach seinem eignen Geständnisse des Syrischen nicht mächtig war, unter diesen 71 Apologen 7 doppelt abdrucken lassen und, wie ich mich durch spätere Einsicht in den Codex überzeugte, 3 gar nicht aufgenommen. Die Zahl der gesammten Fabeln der Handschrift belief sich demnach auf 67, die ich hiermit in berichtigtem Texte den Freunden der orientalischen Literatur übergebe.

הָרֵין הוּא[1] מַתְלֵיא דְסוּפָס.

א

גַּבְרָא הִנְדוֹאָה.

קְרוֹ[2] הָדֵין[3] לַחֲשָׁמִיתָא וְצַעֲרוּי[4] . וּלְיוֹמָא אַחֲרִינָא אֲתוֹ לְוָתֵיה וְנָפְקִין הֲווֹ לֵיה בְּרוּחֵיה[5] וְאָמְרִין לֵיה: דְּלְמָחַר[6] בָּעֵינַן לְמִיקְרָךְ[7] . הֵיךְ דְּתִשְׁתַּחְלַף לֵיה רַעְיוֹנֵיה . וְתוֹ עַל מֵדֵם דַּעֲבָדוּ וּבָעֵין הֲווֹ מִינֵּיה דְּנֵיתֵיה[8] לְוָתְהוֹן . אֲמַר לְהוֹן לָא תְּעֶדְלוּנָן[9] מְטוּל

---

1) S. oben S. CXVIII; vgl. auch Uhlem. syr. Gramm. S. 217 § 80 A 3. — 2) Für man (s. Uhlem. syr. Gramm. S. 177 §. 66, 3, b). — 3) Dieser da, auf das vorhergegangene סוּפָס zu beziehen. — 4) Für וצערוהי; das ה wurde wegen der syr. linea occultans weggelassen Goldberg: מצערוי. — 5) Mscr. und Goldb. מרוחיה, doch wahrsch. nur Fehler des Copisten. מְרוּחֵיה oder מְרוּחָיָה zu lesen: „anderen Tages gingen die Unverschämten (von ܡܪܚ) zu ihm“, verbietet das vorhergehende ואתו לותיה. — 6) Der Buchst. ד leitet hier die direkte Rede ein, wie das hebr. כי und das griech. *ὅτι*, *ὡς*. Vgl. Uhlem. syr. Gr. § 68 B. S. 190. — 7) = לְמִיקְרָךְ; Goldb. למיקריב. — 8) Für דניתא=דניתיא. — 9) Für תעדלונני. Das י als pron. suff. wird, da es im Syr. nicht prononcirt ist, in diesen Fabeln stets

דִּמְשׁוֹחַרְנָא[10] דְּמִן מַלְכָּא קַבִּלֵית גַּבְרָא הָנְדוֹאָה[11]
דְּנֶעְבְּדֵיהּ[12] חִוָּרָא . אָמְרִין לֵיהּ הָדָא לָא מַשְׁכְּחָא
דְּהֶהֱוֵי . אֲמַר לְהוֹן אַף לָא בַּר[13] נָשֵׁי בִּישֵׁי מַשְׁכְּחִין
דְּנֶהֱוֹן טָבִין מְטוּל דְּמִתְדְּכַרִין מִן בִּשְׁתְּהוֹן.[14]

Dies sind die Fabeln des Sophos.

1.

Der Mohr.

Es hatten jenen (den Weisen) Einige zu einem Gastmahle geladen und ihn (daselbst) beleidigt. Tags darauf kamen sie zu ihm, entschuldigten sich bei ihm, und, damit er seine Gesinnung (gegen sie) ändere, sagten sie ihm: „Wir wollen Dich noch auf morgen ein-

---

weggelassen. Goldb. הַעדולנון. — [10]) M. u. G. דמשבחרנא; das ח in ה zu emendiren und „dass oder wenn ich stolz bin“, zu übersetzen, schien mir weniger richtig, als diese Conjectur; nach „wenn ich zögere“ ist „mit meiner Zusage, da ich keine Zeit habe, weil ich vom Könige“ etc. zu ergänzen. — [11]) Bei Goldb. fehlt dies Wort. — [12]) Die dritte Person für die erste (s. Uhlem. syr. Gr. § 67 B. Anmerkung S. 191 oben). — [13]) Für בני נשא wie בית המשתאות ,בית פרסות; ebenso im Syrischen ܟܠ ܒ̈ܬܐ Jes. 24, 10. Wahrscheinlicher jedoch ist בר נשי nur Schreibfehler, da in den späteren Fabeln der Plur. immer בני נשא lautet. — [14]) Diese Fabel fehlt bei Syntipas, sie ist jedoch wahrsch. Original von Lokm. 23 (vgl. oben p. CXIX).

laden.“ Sie drückten auch ihre Reue über das aus, was sie (ihm) gethan hatten, und baten ihn, doch zu ihnen zu kommen. Er aber erwiderte ihnen: „Tadelt mich nicht, wenn ich zögere, denn vom Könige habe ich einen Mohren empfangen, um ihn weiss zu machen.“ Darauf jedoch versetzten jene: „Dies kann ja durchaus nicht bewirkt werden.“ „Nun,“ antwortete ihnen dieser, „auch böse Menschen können sich nicht in gute umwandeln, weil sie ihrer Bosheit eingedenk bleiben.“

ב

חֲמָרָא וְטוּטְכָס.

חֲמָרָא חַד שְׁמַע דְּטוּטְכָס צִיפְּרָא[1] בַּר זְמִירָא הֲוָת בְּסִימַת[2] קָלֵיהּ וּשְׁמַע הֲוָה לֵיהּ . שְׁאֵלָהּ חֲמָרָא דְּמָן אֲכַלְתְּ דְּהָכֵין שַׁפִּיר[3] קָלֵיךְ . אֲמָרָה לֵיהּ מַאֲכוּלְתָּא[4] דִּידִי[5] (דְּ)אֲיַר אִיתָיהּ . הֵידֵין

---

[1]) Hier „Vogel“ genannt, obgleich die Baumgrille nur ein fliegendes Insekt ist. Da ציפרא (obgleich im Syr. gen. fem.) im Chaldäischen gen. comm. ist, darf die folgende Abwechslung des Geschlechtes um so weniger befremden. — [2]) „angenehm in Bezug auf die Stimme“ wie „שפירת חזו“ Targum Esther 1, 11. — [3]) So im Mscr.; Goldb. שפירת. — [4]) Goldb. מאכילתא. — [5]) Mscr. u. Goldb. דדייר אייר ואיתיה, was keinen Sinn giebt, wenn auch דייר אייר „Bewohner der Luft“ übersetzt

דֵּין חֲמָרָא כַּדְבָעֵי[6] הֲוֵי דְנִידְמֵא קָלֵיהּ פְּעַר
פּוּמֵיהּ לְקַבֵּל אֲיַר עַד מָה דְמִין כַּפְנָא מִית.
מוֹדְעָא דֵּין[7]
דְּלָא וָלֵי לְאֵינָשׁ לְמִירַן[8] דְּלָא בַר[9] מִינֵיהּ.

2.

Der Esel und die Baumgrille.

Ein Esel hatte gehört, dass die Baumgrille, ein Singvogel, eine angenehme Stimme habe. Einst vernahm

---

wird; דדיי halte ich daher für דידי, das ד für überflüssig, oder für ein zum folgenden Worte zu lesendes ד und איתיה für איתה (das ו vor demselben ist jedenfalls fehlerhaft). Liest man דאייר, so ist zu übersetzen: „meine Nahrung ist von der Luft.“ Syntip. Fab. I.: *ἡ ἐμὴ τροφὴ ἀήρ ἐστι καὶ δρόσος* „Meine Nahrung ist Luft und Thau.“ Aes. Fab. 337 nur *δρόσος* Thau. — 6) Zusammengez. aus כד בעי; solche Zusammenziehungen finden sich in den rabbinischen Schriften sehr häufig. — 7) „aber“ und nicht für הדין, wie dies aus vielen folgenden Fab. ersichtl. — 8) Infinitiv von dem syr. ܪܢ; und für למרני, oder von dem gleichbedeutenden chald. רנן (= dem hebr. הגה und שעה) und für לְמִירַן; zu ergänzen ist במדם. — 9) „Sohn seiner Art,“ d. i. seiner Natur angemessen. Syntip. „*οὕτως οὐ δεῖ τινὰ τὰ φυσικὰ κτλ.*“ „Man muss nicht das Unnatürliche dem Natürlichen gleichstellen und nicht unvernünftiger Weise das Unmögliche anstreben.“

er auch ihren Gesang und frug sie nun: „Was hast Du denn gegessen, dass deine Stimme so lieblich klingt?“ Hierauf erwiderte sie ihm: „die Luft ist meine Nahrung.“ Der Esel, der nun wollte, dass seine Stimme (der ihrigen) ähnlich werde, sperrte (alsbald) sein Maul gegen die Luft auf (und stand so), bis er vor Hunger starb.

Dieses lehrt,

dass es dem Menschen nicht ziemt, nach Etwas zu streben, das nicht in seiner Natur liegt.

ג

גַּבְרָא וּמוֹתָא.

גַּבְרָא חַד אַסֵּב גּוּרְזָא דְקֵיסֵי וְאָזֵיל הֲוָה בְּאוֹרְחָא . כַּד לָאֵי סָמֵיא[1] לְגוּרְזָא וּקְרָא לְמוֹתָא[2] וַאֲמַר . יָאֵי מוֹתָא . אֲתָא מוֹתָא וַאֲמַר לְמָן קְרֵיתַּן . אֲמַר לֵיהּ גַּבְרָא : דִיתְרִים[3] עֲלַי מוֹבְלָא הָדָא ׀ גּוּרְזָא הָדֵין.

---

1) Mscr. und Goldb. סמאי, wahrscheinlich für סמיא od. סמיה gesetzt. — 2) Goldb. למיתא. — 3) Goldb. u. Mscr. תתרום; da jedoch das Ethp. nur reflexive oder passive Bedeutung hat, so ist entweder das erste ת aus די zusammengeflossen oder dafür gesetzt worden, oder das zweite ת Irrthum des Copisten. Das Wort von dem rabbinischen תרם (von תרומה), eine Hebe er-

מוֹרְעָא

דְבַר נַשׁ חַיֵּי בִּישֵׁי[4] רָחֵם טַב מִן מוֹתָא וְאַף אִין סַגִּיאִין שְׁחְקִין[5] לֵיהּ בְּעָלְמָא.

3.

Der Mann und der Tod.

Ein Mann trug ein Bündchen Holz und zog des Weges dahin. Als er jedoch müde ward, legte er das Bündchen nieder und wünschte den Tod mit den Worten: „o Tod!“ herbei. Der Tod kam nun auch und frug: „Wesshalb hast Du mich gerufen?“ Da erwiderte ihm der Mann: „Damit Du diese Last, dieses Bündchen auf mich legest.“

Dies bekundet,

wie der Mensch ein elendes Leben mehr, als den Tod liebt, wenn ihm auch Vieles in der Welt Verdruss verursacht.

---

heben, abzuleiten und hier als identisch mit רום zu erklären, scheint mir nicht statthaft. — [4]) So im Mscr., Goldb. hat בי für מ lesend: חי משירחם edirt. — [5]) Goldb. שתקין. — S. Syntip. II. Aes. 90. Lokm. 14.

ד

סְנוּנִיתָא וְקָרוּנָא.

סְנוּנִיתָא וְקָרוּנָא[1] עַל שׁוּפְרָא הֲווֹ מִתְכַּתְּשִׁין. אֲמַר קָרוּנָא לִסְנוּנִיתָא: שׁוּפְרָא דִילָךְ בְּנִיסָן הוּא בִלְחוֹד. שׁוּפְרָא דְלִי כָּל אֵימַת [2]דְּבָעֵינָא.

מוֹדְעָא דֵין הָדֵין

בְּרֵישָׁא[3] לָא קָאֵים פִּגְרָא בִלְבְבוּתָא דֵין וּבְקוּדְשָׁא לָא דְחִיל.

---

1) Synt. 3 hat hier *κόραξ* Rabe; Aesop hingegen ebenfalls *κορώνη*. Unsere Fabel stimmt überhaupt mehr mit Aes. als mit Synt. überein. — 2) Im Aes. 415 wird richtiger und der späteren Anwendung angemessener der Schönheit der Schwalbe die Dauerhaftigkeit des Körpers der Krähe entgegengesetzt, nämlich *τὸ μὲν σὸν κάλλος ... τὸ δὲ ἐμὸν σῶμα κτλ.* „Deine Schönheit währt nur die Frühlingszeit hindurch, mein Körper jedoch überdauert auch den Winter.“ Aehnlich Syntip. — 3) Gldb. u. Mscr. דרישא לא קאים פיגרי דין דלבובהא (Mscr. דלבבותא) ובקודשא לא דחיל, worin durchaus kein Sinn zu finden ist, wenn nicht das ד vor dem ersten u. vor dem sechsten Worte in ב emendirt und דין hinter das sechste Wort gesetzt wird. Nach meiner Conjectur lautet die wörtliche Uebersetzung: „An der Spitze steht nicht der Körper (d. h. er ist nicht das Vorzüglichste am Menschen), in der Beherztheit aber und in der Heiligkeit ist

מַלְפָא[4] דֵין הָדֵין
דְטָבֵיא אֲמִינָאִית[5] שַׁפִּירִין.

4.

Die Schwalbe und die Krähe.

Die Schwalbe und die Krähe stritten einst über die Schönheit; da sprach die Krähe zur Schwalbe: Deine Schönheit ist nur im Frühlingsmonat sichtbar, die meinige hingegen zu welcher Zeit ich will.

Dies bekundet aber,
wie der Körper nicht das Vorzüglichste ist; nur wer Geistesstärke und Heiligkeit besitzt, hat nichts zu fürchten.

Dies lehrt aber (ferner),
wie nur die Guten dauernd schön sind.

---

nichts zu fürchten (d. h. die Stärke des Geistes und die Heiligkeit der Gesinnung sind dem Körper vorzuziehen, denn sie allein machen furchtlos). Syntip. .... *ὡς ὑγεία καὶ ῥώμη σώματος κτλ.* (Diese Fabel lehrt) „wie die Gesundheit und die Kraft des Körpers besser, als Schönheit und blühendes Aussehen sind." Aes. ....*ὅτι ἡ τοῦ σώματος παράτασις κτλ.* ... „wie die Dauer des Körpers schöner, als äussere Anmuth ist." — [4]) Dieses zweite Epimythium ist vielleicht nur Zusatz des Kopisten, um gewissermassen das erste zu erklären. — [5]) Goldb. und Mscr. fälschlich אמינא ית.

ה

בַּר נָשָׁא וְקוּקוּס.

בַּר נָשָׁא וְקוּקוּס מְחַוִּין . יוֹמָתָא[1] דִּבְנֵי נָשָׁא
בְּעָקְתָא הֲווֹ . בַּר נָשָׁא מֵאִמֵּיהּ[2] דְּמִיתְיְלֵד מִבְכָּה[3]
בָּכֵי אֵיךְ דְּמִן בִּישְׁתָא עֲתִיד[4] דְּנִסְבַּל וּבַר קוּקוּס
מִן אִימֵּיהּ דְּמִיתִילֵד מְזַמַּר זְמַר[5] דְּמַגְחַךְ גְּחַךְ
מִן בִּשְׁתָא.[6]

---

¹) Besser: דיומתא. Mscr. ממתא oder ממותא. — ²) Mscr. מרמיה. — ³) S. Uhlem. syr. Gramm §. 63. A. a. — ⁴) S. Uhlem. syr. Gr. S. 162 letzte Anm. — ⁵) Der Verf. dieser Fabel scheint die Sage vom Schwanengesange auf eine der unseren entgegengesetzte Weise vernommen zu haben, und lässt daher den Schwan bei der Geburt und nicht beim Verscheiden singen. Aesop, bei dem wir zwar nicht diese Fabel, (die wir überhaupt in keiner Fabelsammlung gefunden) aber mehrere andere vom Schwane lesen, beginnt eine derselben (F. 216) mit den Worten: „*Τοὺς κύκνους φασὶ παρὰ τὸν θάνατον ᾄδειν.*“ „Die Schwäne sollen beim Dahinsterben singen.“ — ⁶) Hier hätte man einen mehr auf Glück hindeutenden Ausdruck erwartet, da בשתא blos anzeigt, dass zwar auch der Schwan Mühsal zu erdulden hat, sich jedoch philosophisch darüber hinwegsetzt, was gewiss in dieser Fabel

מוֹדְעָא דֵין הָדֵין[7]
חַיֵי[8] דִבְנֵי נָשָׁא עַקְתָא מְלֵי.[9]

5.

Der Mensch und der Schwan.

Der Mensch und der Schwan bekunden, dass die Tage des Menschen traurig dahingehen; denn der Mensch weint, wenn er von der Mutter geboren wird, gleichsam über die Mühsal, die er zu ertragen haben wird; der Schwan hingegen singt, wenn er von der Mutter zur Welt gebracht wird, weil er über jedes Uebel lacht.

Dies lehrt nun,
dass das Leben der Menschenkinder trauervoll ist.

ו

כַּרְכּוּשְׁתָּא וְשׁוּפִינָא.

כַּרְכּוּשְׁתָּא[1] עַלַּת לְחָנוּתָא דְקִינַאי וְאַשְׁכַּח[2]

---

nicht ausgedrückt werden soll. — [7]) Besser: הדא, da es sich auf das vorhergehende partic. fem. bezieht. — [8]) Manuscript ריה oder מה, augenscheinlich corrumpirt für חיי, חיה oder יומה. — [9]) Part. Peil plur. m. für מלין. — Diese Fabel ist von Goldb. nicht edirt worden; in Syntip. fehlt sie ebenfalls.

[1]) Syntip. u. Aes. γαλῆ, Wiesel oder Katze, Lokm. قط Katze. — [2]) Für ואשכחת. —

שׁוֹפִינָא וּמְלַחֵךְ[3] הֲוָה . וְכַד[4] לִשְׁנָא דְמָה[5] סַגִּיאָה
מִינֵּיהּ[6] הֲוָה רָמֵי[7] . הִיא דֵין חַדְיָא[8] עַדְמָה דְגַמַרְתֵּיהּ
לְכוּלָּא לִישְׁנָא.

מַלְפָּא דָ״[9]

הָנוֹן דְסַעֲדִין כָּל מִין[10] בְּחִירָתָא וּבְגַמְרָנוּתָא
אַף מֵידֵי[11] דְאִית לְהוֹן מְגַמְּרִין.

6.

Das Wiesel und die Feile.

Ein Wiesel ging einst in den Laden eines Schmiedes und fand darin eine Feile, an der es leckte, während

---

3) Für ומלחכא הות. — 4) Mscr. u. Goldb. רכד, das im Talmud. „ritzen“ bedeutet, hier aber keinen Sinn giebt; gegen die Emendation in וכד spricht allerdings דין vor חדיא; dieselbe Construction findet sich jedoch auch in Fab. 16. — 5) Gewöhnlich mascul. — 6) Fehlt in Goldb. Ed.; hier auf Zunge zu beziehen: „die Zunge warf aus sich selbst viel Blut aus.“ — 7) Goldb. דמי. — 8) Die Ursache der Freude ist hier nicht angegeben; Syntip. Fab. 5 . . . . . „δοκοῦσα δῆθεν τὸν σίδηρον καταβιβρώσκειν,“ „weil sie glaubte, das Eisen gegessen zu haben.“ Aes. Fab. 86: „weil sie meinte, das Blut fliesse aus dem Eisen.“ Aehnlich Lokm. Fab. 28: „sie verschlang das Blut, in dem Wahne, es komme aus der Feile,“ mit dem Zusatze „ومات“ „und sie starb.“ — 9) Abbrev. von דא. — 10) „Jede auserlesene Art.“ — 11) Im Targ. Job. 6, 6 und häufig im Talmud u. Midrasch für מְרַם.

seine Zunge viel Blut auswarf. Das Wiesel freute sich jedoch darüber, bis es die Zunge völlig aufgerieben hatte.

Dieses belehrt

diejenigen, welche allen Genüssen fröhnen und im Verzehren auch das, was sie besitzen, vergeuden.

ז

תְּרֵין תַּרְנְגוֹלִין.

תְּרֵין תַּרְנְגוֹלִין מִתְכַּתְּשִׁין הֲווֹ עִם הֲדָדֵי׃
הוּא[1] דְאִסְתְּכָאֵי[2] אֲזַל טְשָׁא נַפְשֵׁיהּ בְּדוּכְתָּא חֲדָא.
הוּא דֵין דְּסָכֵיא סְלַק לְאִיגְּרָא חַד וְרָמֵי קָלֵיהּ.
כַּדְקָאֵי[3] וּמְשַׁבְּהַר[4] חֲזֵיֵיהּ[5] נִשְׁרָא וְחַטְפֵיהּ.

מַלְפָא

דִילָא[6] וָלֵי לְבַר נַשׁ דְּבָעוּתְרֵיהּ נֶחֱדֵי
וְנֶהֱוֵי[7] יַתִּיר מִשְׁתַּבְּהַר.[8]

---

1) Fehlt in Goldb. Ed. — 2) Wahrsch. nur Schreibfehler für דאזדכיא; eben so später דסכיא für דזכיא. — 3) Für כדקאים. — 4) Syntip. F. 7. . . . „καὶ τῇ νίκῃ ἐγκαυχώμενος“ „und rühmte sich des Sieges;“ Lokm. ebenfalls nur „ويفتخر“ „und rühmte sich.“ — 5) = חזיה, wie häufig in rabbinischen Schriften. — 6) = דלא. — 7) Goldb. und Mscr. ונהרי. — 8) Syntip. wendet diese Fabel in derselben Weise auf Glück und Macht (ἐπ’ εὐτυχίᾳ καὶ δυνάμει) u. Lokm. 35 auf die mensch-

7.

Die beiden Hähne.

Zwei Hähne kämpften mit einander. Der, welcher unterlegen war, verbarg sich alsbald an irgend einem Orte, während der Sieger auf ein Dach stieg und seine Stimme laut ertönen liess. Als er jedoch so prahlend oben stand, erblickte ihn ein Adler und machte ihn zur Beute.

Dies lehrt,

dass es dem Menschen nicht ziemt, sich seines Reichthums allzusehr zu freuen und zu rühmen.

ח

יוֹנָה וַאֲגָנָא.

יוֹנָה חַד[1] כַּד צַחְיָא מַיָא[2] חֲוָת חֲזָא[3] אֲגָנָא[4] דְצַיְירָא[5] בְאֵיסְתָא . וּמִן שְׁלָיְיא פְרַחַת

---

liche Kraft (بقوته) an. Die Fabel stimmt überhaupt ganz mit der des Syntip. überein, da hier ebenfalls weder wie in Lokm. der Ort des Kampfes, noch wie in Aesop, Fab. 21, die Ursache desselben (περὶ θηλειῶν ὀρνίθων) angegeben ist.

[1]) Für חדא. — [2]) Besser: למיא, wie Targum Ruth 2, 9. — [3]) Für חזת. — [4]) Sonst männlich gebraucht. — [5]) Auffällig ist die abweichende Art der Lokm. Fabel, die von einem wirklichen mit Wasser gefüllten Gefässe spricht, während Syntip., Aes.

וּבְחֵיפָא[6] רַבָּה אִיתְנַקְשַׁת עַל אֶיסְתָּא . וְכַד מָיְתָא[7]
אֲמַר[8] : וַויי לֵיהּ[9] דְּסַגְּין דְּוְיָנֶה[10] דְּלָא אִיתְבַּיְינַת[11]
וְהֵיידֵין נְחֵיתֵית[12] בְּחֵיפָא.

מַלְפָּא דָ׳ הָדֵין

דְּסַגֵּי טַב מַגּוּרוּת רוּחָא מִן מְסַרְהֲבוּתָא.

---

und unsere Fabel nur von einem auf die Wand gemalten erzählen. Die Worte in Lokm. F. 27.: "الى تلك الصورة„ „sie schlug sich an dieses Bild“ scheinen auch in der That nur auf eine Abbildung zu deuten. Unsere Vermuthung wurde durch Derenburgs uns später zu Händen gekommenene Edit. bestätigt, indem das von ihm benutzte Manuscript صورة صحفة „das Bild eines Beckens“ bietet. — [6]) So im Mscr., Goldb. ובחרפא דנא. — [7]) „Als sie starb;“ Syntip. Fab. 8: „ὅτε δὲ πρὸς τελευταίαν ἐγγίσας ἀναπνοὴν κτλ.“ als sie dem letzten Athemzuge nahe war.“ — [8]) Für אמרה. — [9]) Für לי. [10]) Goldb. דסיגון דינה; Mscr. דסיגין דיונה; für סגי findet sich im Midr. häufig סגין und דיונה ist ohne Zweifel für דוינה geschrieben, das = דְּוֵי אֱנָה oder דְּוְיָא אֱנָה. Für die Richtigkeit dieser Conj. zeugen die Worte: „ὅτι δυστυχὴς ὄντως ἐγὼ καὶ ἀθλία“ „wie unglücklich und elend bin ich“ in Syntip. u.: الويل لى انا الشقية „wehe mir, ich bin unglücklich“ in Lokm. — [11]) Mscr. u. Goldb. איתבנייה. — [12]) Für נִיחְתֵית. Nach diesem Worte ist לְמוּתָא zu ergänzen, wie Targ. Prov. 5, 5: רגלה נחתן למותא. Syntip.: „ich verlangte sehnlichst nach Wasser und war des Todes

8.

Die Taube und das Becken.

Eine Taube, die nach Wasser dürstete, erblickte ein auf eine Wand gemaltes Becken. Eilig flog sie darauf zu und zerschlug sich durch ihren grossen Ungestüm an der Wand. Im Verscheiden sprach sie aber: „Wehe mir, wie sehr unglücklich bin ich! ich überlegte nicht, und ging darauf durch meinen Ungestüm zu Grunde".

Dies lehrt,

dass Gemüthsruhe viel besser, als Leidenschaftlichkeit ist.

ט

עוּרְבָא וְרָעְיָא.

עוּרְבָא[1] חֲזָא נִשְׁרָא כַּד חֲטַף עָנָא[2] מִן עָנֵי וּצְבָא דְנִדְמֵי בֵּיהּ. וְכַד חָזֵי דִכְרָא חַד מִן עָנֵי

(d. i. der Todesgefahr „μὴ θανάτου ἐμνημόνευον") nicht eingedenk", und Lokm.: „ich beeilte mich, Wasser zu suchen, (واهلكت روحى) und verlor mein Leben". — Vgl. Aes. 357.

[1]) So Goldb.; Mscr. ערבא, dessen ע jedoch mit ֻ zu punktiren. — [2]) = עָנָא, das eigentlich keinen Plural hat; der Verfasser oder Bearbeiter dieser Fabel bildet ihn jedoch in עָנִין, woraus das folgende עָנֵי.

שַׁוִּיר[3] עֲלוֹי דְנַחְטְפֵיהּ . וְאִתְּחַד[4] לֵיהּ טוּפְרוֹי
בַּעֲמְרֵיהּ וְאַדְרְכֵיהּ[5] רָעְיָא וְקַטְלֵיהּ.

דָמְיִין[6] דֵין

אִילֵּין[7] דְמִתְדַּמִּין[8] בַּדְקָשִׁין מִנְּהוֹן לָאו בִּלְחוֹד מְחִילִין[9]
מִתְחַוִּין אֶלָּא אַף לְמוֹתָא מָטְיִין.[10]

9.

Der Rabe und der Hirte.

Ein Rabe sah, wie ein Adler ein Schaf aus einer Herde raubte, und wollte ihm hierin nachahmen. Als

---

3) Goldb. שוורר; das erste ר ist jedoch wahrscheinlich nur vergrössertes י. — 4) So im Mscr., Goldb. ואיחד. Singul. für Plur., weil das Subject erst folgt (s. Winers chald. Grammatik §. 49, 1 β). — 5) Goldb. u. Mscr. irrthümlich ואדרכיה. — 6) So im Mscr; Goldb. דמיא. — 7) Goldb. לאלו, Mscr. אילו; das ו ist jedoch wahrscheinlich nur verkürztes ן. — 8) G. דמתדמיין. — 9) G. מיחו ליה מתחיין; Mscr. für die ersten beiden Worte מיחו לין. Unsre Conjectur wird durch Syntip. Fabel 9 gerechtfertigt: *ὡς ἀνίσχυρος ἀνὴρ τῷ δυνατῷ ἑαυτὸν ἀφομοιῶσαι κτλ.* (Diese Fabel lehrt), „wie der schwache Mann, welcher es versucht, sich dem Starken gleichzustellen (ihm nach zu ahmen), sich nicht nur schwach und unbedeutend zeigt, sondern sogar aus Unvernunft schmählich dahin stirbt". — 10) Für מטין. Vgl. Aes. 8, wo statt des Raben eine Dohle (*κολοιός*) vorkommt. —

er nun den Widder einer Herde erblickte, sprang er daher auf ihn, um ihn zu erbeuten; es verwickelten sich ihm jedoch die (seine) Nägel in die Wolle des Widders, so dass der Hirte ihn ergriff und tödtete.

Aehnlich aber sind diejenigen, welche sich solchen gleichstellen, die stärker sind, als sie; sie bekunden sich nicht nur als Schwächlinge, sondern fallen sogar dem Tode heim.

י

ארנבא ותעלא.

ארנבא כד צחיא הות[1] נחתת לבירא דתישתי מיא וכד סגי אישתית[2] מסק[3] לא אשכחת. ואתא תעלא אשכחה וא'[4] לה: אין ~~תדרא~~ סגי אסכלת דלא[5] הוית תחשבין היכן תחתין[6] והיכן תיסקין.

---

1) Mscr. u. Goldb. חזת. — 2) Goldb. אשתי. — 3) Infinit. von נסק oder סלק. — 4) Abbrev. von וַאֲמַר. — 5) Goldb. ולא. — 6) Mscr. u. Goldb. תסקין, doch wahrsch. für תחתין. Besser wäre allerdings כד נחתת oder קדם דנחתת, wie im Syntip. Fab. 10: „*πρότερον γὰρ ὤφειλες κτλ.*“ „zuvor hättest du überlegen müssen, wie du heraufkommest, und dann erst hinuntersteigen,“ oder wie in Lokm. Fab. 9 der Fuchs zu der Gazelle:

מַלְפָּא דָא
דְלָא וָלֵי לֶאֱנָשׁ דְנַעְבֵד מִדַעַם בְּלָא מִלְכָא.[7]

10.

Der Hase und der Fuchs.

Ein dürstender Hase stieg einst in einen Brunnen, um seinen Durst zu stillen. Nachdem er genug getrunken hatte, konnte er jedoch nicht wieder heraufsteigen. So fand ihn ein Fuchs, der herbeikam, und rief ihm zu: „du hast in der That sehr thöricht gehandelt, dass du nicht (bald) überlegt hast, wie du hinunter und wieder emporsteigen sollest."

Dies lehrt,
dass es dem Menschen nicht zieme, irgend Etwas ohne Rath zu thun.

„Du hast thöricht gehandelt, dass du nicht geprüft, wie du heraufkommen könnest, (قبل نزولك) bevor du hinabstiegst." Vielleicht soll dies hier jedoch durch das ו vor dem zweiten היכן ausgedrückt werden, vielleicht auch ist das zweite והיכן תסקין blosser Irrthum des Copisten u. das Ganze zu übersetzen: „dass du nicht (bald) überlegt hast, wie du emporsteigen sollest." — [7]) Uebereinstimmend mit der Lokm. Anwendung in Derenburgs Edition u. mit der Syntip.'schen. — Lokm. Epimyth. ed. Roediger wendet die Fabel auf solche an, die sich ins Meer stürzen, ohne schwimmen zu können. — Vgl. Aes. 44 u. 45, wo anstatt des Hasen ein Ziegenbock (τράγος) eingeführt wird.

יא

תּוֹרָא וְאַרְיָא.

תּוֹרָא חַד אַשְׁכְּחֵא[1] לְאַרְיָא כַּדְמֵךְ[2] דַּקְרֵיהּ[3]
בְּקַרְנֵיהּ[4] וְקַטְלֵיהּ . אִימָא דְאַרְיָא מִן רוּחְקָא הֲוַת
קָיְימָא וּבָכְיָא . וְחֲזָה חֲמַר בְּרָא אֲמַר לָהּ . כַּמָּה
אֱנָשָׁא[5] דְבָכְיָין אֲבָוָת[6] דְאִילֵין דְבָרֵיךְ כַּדְחָזֵי[7]
קְטַל וְחַבֵּל אִינוּן.

מַלְפָּא דָא

דְהִינוּן דִבְסִכְלָתְהוֹן לָא יָדְעִין לְאַחֲרִינָא רַשִׁין.[8]

---

1) Für אַשְׁכַּח oder אַשְׁכְּחֵיהּ — 2) Für כַּד דמך. — 3) Goldb. hat vor diesem Worte noch אקריה, das aber im Codex gestrichen ist. — 4) Fehlt in Goldb. Ed. — 5) Eine der corrumpiertesten Stellen des Mscr.; Goldb.: במה אנת השא דבכיין אבוותך אילין ודחזי קטל וחבל אינון; im Mscr. hinter אילין noch דבריך. Für die Richtigkeit unserer Conjectur spricht in Syntipas Fab. 11 die Stelle: „ὢ πόσοι ἄρα τυγχάνουσιν ἄνθρωποι θρηνοῦντες, ὧν τὰ τέκνα ὑμεῖς ἀπεκτείνατε“, „o wie viele Menschen weinen, deren Kinder ihr getödtet habt.“ Wollte man zu דבכיין das Verbum הוו ergänzen und בכה für במה lesen, so könnte man übersetzen: „weine du jetzt, denn es haben (früher) geweint die Eltern derer u. s. w.“ — 6) אבהתא Vgl. Fürsts Lehrgeb. u. s. w. S. 205 und Winers chald. Gramm. §. 32, 2, u. §. 56 1. — 7) Object das folgende אינון. — 8) Goldb.

11.

Der Stier und der Löwe.

Ein Stier fand einen schlafenden Löwen, den er mit seinem Horne durchbohrte und tödtete. Die Mutter des Löwen, die in der Ferne stand, weinte darüber; so erblickte sie ein Waldesel, der ihr zurief: „Wie viele Menschen weinen, die Eltern derer, die dein Sohn, wenn er ihrer ansichtig wurde, tödtete und so dem Verderben Preis gab.“

Dies lehrt,
dass diejenigen, die ihr eignes Verbrechen übersehen,
Andere anklagen.

יב

גַּבְרָא וַחֲוָתָא.

גַּבְרָא חֲזָא חֲוָתָא[1] תְּרֵין כַּד מִתְכַּתְּשִׁין

רשין. Syntipas Anwendung lautet: „*ὅτι ἐν ᾧ μέτρῳ κτλ.*“ „mit dem Maasse, mit dem Jemand misst, wird ihm wieder gemessen.“ Ein Spruch, der häufig im Midrasch gefunden wird: בְּמִדָּה שֶׁאָדָם מוֹדֵד בָּהּ מוֹדְדִין לוֹ, u. im Aramäischen lautet: בְּמְכִילָא דֶאֱנָשׁ מְכִיל בָּהּ מִתְּכִיל לֵיהּ, Jerus. Targ. zu Genes. 38, 26. — Bemerken will ich hier noch, dass „*σύαγρος*“ „wildes Schwein“ in dieser Fab. des Syntip. wahrscheinlich Schreibfehler für „*ὄναγρος*“ „Waldesel“ ist. — Dass. Aes. 395.

[1]) Goldb. **חיותא.** Diesem Worte entspr. lesen wir in Lokm.

חַד[2] עִם חַד וּמְנַכְּתִין חַד לְחַד . וְכַד הֲוָה קָאֵי[3] מִן
רוּחְקָא חֲזָא לְחֵוִיתָא[4] אַחֲרִינָא דַּאֲתָא נְפַצִּינָן[5] . וַאֲ[6]
לְהוֹן: אִלּוּ לָא דְבִישׁ הֲוֵי[7] הֲנֵי מִן תְּרֵיכוֹן מִתְבַּלְהֵא . -
דִּבְנֵי[8] נָשָׁא בִּישֵׁי צַיֵּיד דִּכְוָותְהוֹן צָיְבִין[9].

12.

Der Mann und die Schlangen.

Ein Mann sah zwei Schlangen, die mit einander kämpften und sich gegenseitig bissen. Als er so von

---

Fab. 40: حيتين, Dual von حية, das Thier, besonders die Schlange, in welchem letzteren Sinne es auch von allen Editoren aufgefasst wird, selbstverständlich, weil in der Fabel der Charakter jedes auftretenden Thieres von vornherein bestimmt sein muss. Aus diesem Grunde habe ich denn auch חֲוָוָתָא Plur. von חֵוְיָא und nicht חֵיוְתָא lesen zu müssen geglaubt; die darauf folgenden Masculinarendungen der Participien und ²) das zweimalige חד rechtfertigen ebenfalls diese Lesart. — ³) Für קָאִים. — ⁴) Für חֲוָיְתָא, Fem. von חֵוְיָא; vielleicht auch nur irrthümlich für letzteres geschrieben, da das darauf folgende Pron. u. das Verb. Masculinarendungen haben. — ⁵) Für ונפצינון; Lokm.: فاصلحت بينهما „und machte Friede zwischen ihnen.“ — ⁶) Für וַאֲמַר. — ⁷) Diese beiden Wörter fehlen in Goldb. Ed. Das letzte Wort für: הֲנָא. — ⁸) Goldb. u. Mscr. דבי. — ⁹) Eben so Lokm.: „der böse Mensch (يصير الى ابنا جنسه) neigt sich, geht zu Leuten seiner Art.“ — In Syntip. fehlt diese F.

Ferne stand, sah er eine andere Schlange, die herbeikam und sie trennte. Da rief er ihnen zu: „Wenn diese Schlange nicht noch bösartiger wäre, als ihr beide, würde sie zurückgeschreckt worden sein.“

Dies lehrt,

dass böse Menschen sich nur zu ihres Gleichen gesellen.

יג

חִפְשִׁיתָא וּדְבוּרְתָא.

חִפְשִׁיתָא[1] חֲזַת לְדְבוּרְתָא דְּדוּבְשָׁא סַגִּיאָה
עֲבַדַת וּבְעָית מִינֵּיהּ דְּתֶהֱוֵי לֵיהּ תַּלְמִידָא . וַעֲבְדַת
לֵיהּ צִבְיוֹנָא[2] . וְכַד לָא אַשְׁכַּחַת דְּתַעְבֵּד דּוּבְשָׁא
מְחָתָא[3] זְבוּרְתָא בְּעוּקְצָהּ וּקְטַל[4] יָתֵיהּ[5] . וְכַד מֵתָה[6]

---

1) Goldb. חפשותא; im Chald. jedoch חיפושיתא. Ueber den entsprechenden arab. Ausdruck in Lokm. F. 24. s. Glossar. — 2) Für צִבְיוֹנָהּ, ihren Willen. Mscr. צבותא, Sache, was hier ohne vorhergegangenes הדא keinen Sinn giebt; das ח dürfte daher aus ונ zusammengeflossen und das vorhergehende ן ein י sein. — 3) Für מְחָתָהּ. — 4) S. Uhlem. syr. Gr. §. 80 B. 2; vielleicht stand jedoch im Originale וקטל׳ (=וקטלת), ohne dass der Copist es bemerkte. — 5) Für יתה; eben so früher מיניה für מִנָּהּ u. ליה für לָהּ. — 6) = מָיְתָה.

אמרה הות: דשפיר גרשן[7] אנא גיר בזיבלא דאנא[8]
לות דובשא איתקרבת[9]

מלפא דא

מרם דלא ידע אנש למעבד לא ליקרב.[10]

13.

Der Mistkäfer und die Biene.

Ein Mistkäfer sah eine Biene, die eine Menge Honig bereitete und erbat sich von ihr, ihr Schüler werden zu dürfen. Sie erfüllte seinen Wunsch; als er jedoch keinen Honig bereiten konnte, stach ihn die Biene mit ihrem Stachel und tödtete ihn. Im Verscheiden sprach er nun: „Mit Recht ist mir dies widerfahren! denn ich, der ich im Miste weile, habe mich dem Honig genähert.“

Dies lehrt,

dass der Mensch sich niemals einem Geschäfte unterziehen solle, das er nicht verstehe.

— 7) F. גרשני. G. u. Ms. גרשן. — 8) F. דאנא בזיבלא, d. h. die ich bin im Miste u. s. w.“ Vielleicht jedoch: ראנא (f. רָנְיָא Part. f. von רנא, sich beschäftigen mit…) od. f. דארא (von דור, wohnen), dann müsste aber vor dem לות ein ו stehen. — 9) Lokm. 24.: „ich bin nicht einmal im Stande, Pech hervorzubringen, warum wollte ich Honig bereiten?“ In welchem Zusammenh. aber der Käfer mit dem Peche stehe, ist nicht einzusehen: unsere Fab. hat demnach einen Vorzug vor der Lokm'schen. — 10) ל als Präfix für נ, wie im Talmud. f. י. S. Fürsts Lehrgeb. S. 10 §. 9. — In Syntip. fehlt d. F.

יד

דֵּיבָא וְדֵיבָא.

דֵּיבָא[1] חֲזִי[2] לְדֵיבָא כַּד נְפַל לְעָנֵי וַעֲרְבֵי[3] סַגִּיאֵי
מְפַרֵית הֲוָה אֵיךְ חֵיוְתָא חֵילְתָּנִיתָא. כַּד צַדְיֵהּ[4] רָעֲיָא
אַרְפֵּי[5] עֲלֵיהּ כַּלְבֵּא דִידֵיהּ וַהֲווֹ מִינַכְּתִין[6] לֵיהּ. וַאֲמַר
לֵיהּ דֵּיבָא: אֵין בִּישָׁא דְחַיְוָתָא אֵיכָו עֲשְׁנָךְ מִקַּמֵּי[7]
קַלִּיל דְהָשָׁא קֳדָם כַּלְבֵּי לָא מִשְׁכַּחַת לְמֵיקָם[8].
אֲמַר לֵיהּ דֵּיבָא: אֲנָא בְאוּמָנוּתִי[9] יָדַעְנָא.

מַלְפָא ד׳

דְכָל בַּר[10] אֱנָשׁ בְאוּמָנְתֵיהּ חַכִּים.

14.

Die Fliege und der Wolf.

Eine Fliege sah einen Wolf in eine Herde einfallen und wie ein so starkes Thier, viele Schafe zer-

---

1) Goldb. דּוּבָא, Bär; dieser passt hier jedoch durchaus nicht zur Situation. In Syntip. entsprechender Fab. 6 ist nur von einem Jäger und einem Wolfe die Rede. — 2) F. חָזָא od Part. für praet. 3) Goldb. ועדבי; eben so Mscr. — 4) Goldb. u. Mscr. צדיא, offenbar א für ה. — 5) Goldb. u. Mscr. אדפי. — 6) Für מְנַכְּתִין. — 7) = מן קדם. — 8) Infinitiv. — 9) In Goldb. Ed. fehlt dies Wort. — 10) in Goldb. u. Mscr. steht dies Wort hinter אינש. — Syntip. dieselbe Anwendung. — Aes. 165.

reissen. Endlich erblickte ihn jedoch der Hirte und liess seine Hunde auf ihn los, die ihn bissen. Da rief die Fliege dem Wolf zu: „Nun, du böswilligstes Thier! wo ist deine Kraft, die du vor kurzem gezeigt, dass du jetzt vor den Hunden nicht Stand zu halten vermagst?“ Hierauf erwiderte ihr jedoch der Wolf: „Ich verstehe nur m e i n Handwerk.“

Dies lehrt,
dass jeder Mensch nur in s e i n e r Kunst erfahren ist.

טו

רְעְיָא עַרְבָא וְאַרְיָא.

רְעְיָא אוֹבַד עַרְבָא חַד נְדַר נִדְרָא דְאִין נַשְׁכְּחֵיהּ עַרְבָא אַחֲרִינָא נִדְבַּח לֶאֱלָהָא . אֲזַל[1] אַשְׁכְּחֵיהּ דְאָכֵיל לֵיהּ אַרְיָא בְּדַבְרָא . וְכַד חֲזָא[2] רְעְיָא נְדַר וַאֲמַר עַרְבָא אַחֲרִינָא נִדְבַּח לֶאֱלָהָא אִי בְּחַיִין[3] נִשְׁתֵּיזִב מִן אַרְיָא.

מַלְפָא

---

[1]) Syntip. F. 12: περιερχόμενος κτλ. umhergehend sah er u. s. w. — [2]) = חזיה (s. Uhlem. syr. Gr. §. 50 Anm. 2 S. 144); Syntip.: „τοῦτο ἰδὼν dieses sehend.“ — [3]) Wörtlich: „wenn er lebendig vom Löwen befreit würde;“ Syntip.: „ὡς εἰ μόνον κτλ. „wenn ich nur der Gefahr vor dem Thiere entränne“ u. s. w. —

דְּכָל מִילֵי דְּאִית לֵיהּ לְבַר נַשׁ יָהֵיב וּמַפְּצֵא[4] נַפְשָׁא מִן מוֹתָא.

15.

Der Hirte, das Schaf und der Löwe.

Ein Hirte, dem ein Schaf verloren gegangen war, that ein Gelübde, ein anderes Schaf Gott zu opfern, wenn er jenes wiederfände. Hierauf ging er (suchend) umher und fand es in der That, aber gerade als ein Löwe es auf dem Felde verzehrte. Als dies der Hirte erblickte, that er abermals ein Gelübde, noch ein anderes Schaf Gott zu opfern, wenn der Löwe ihn am Leben liesse.

Dies lehrt,

dass der Mensch Alles, was er besitzt, hingiebt, um sich vom Tode zu befreien.

טז

אַרְיָא וּתְרֵין תּוֹרִין.

אַרְיָא אֲתָא עַל תְּרֵין תּוֹרִין . וְכַד אִשְׁתְּוּוּ[1] בַּהֲדֵי כָּאלַיִין[2] הֲוו לֵיהּ בְּקַרְנָתְהוֹן וְכַד[3] אִיתְמְצֵי

---

[4]) So im Mscr.; Goldb. ונפצא.

[1]) Für אישתויו. — [2]) = כָּלַיִין. Goldb. u. Mscr. באיילן, offenbar versetzt und ב für כ. Aehnlich Syntip. F. 13: „*οὐκ εἴων τὸν λέοντα μέσον αὐτῶν παρελθεῖν*“ „und liessen den Löwen nicht in ihre Mitte kommen.“ S. Lokm. F. 1. — [3]) Gleiche

היליהון הוא דין איצטנע קריב צד חד מנהון
ואישתוי ליה דלא נהריו[4] אין נשלים ליה חברא.
ואיתרמי תורא הוא[5]. אשכחיה לחבריה אשלמיה
וקטלינן אריא לתרוויהו.[7]

דמיא דין

למדינתא כמה דעם הדדי שווין לא אינש סכי[8]
עליהון אין דין מתפלגין בעגל חרבין.[9]

16.

Der Löwe und die beiden Stiere.

Ein Löwe griff zwei Stiere an; da diese aber gleichen Sinnes waren, hielten sie ihn durch ihre Hörner ab. Als nun der Löwe wahrnahm, dass sie so grosse

---

Constr. mit דין in Fab. 6. — [4]) Aphel von הר mit hebr. suff. = נהריה. Goldb. u. Mscr. נהרין, das hier keinen Sinn giebt. [5]) S. Uhlem. syr. Gr. §. 73, 2. — [6]) = וקטלינון. — [7]) Talmud. für das chald. תרוייהון. — [8]) Goldb. ככי, Mscr. כסי, versetzt für סכי = זכי, wie in Fab. 6. — [9]) Die auf מדינתא bezüglichen Participien und Pron. suff. sind masc. gen., weil hier eigentlich die Einwohner der Provinzen zu verstehen sind. Syntip. ... *καὶ πόλεις καὶ ἄνθρωποι κτλ.* ... sowohl Staaten als Menschen u. s. w. Lokm. wendet die Fabel ausdrücklich auf die Bewohner zweier Städte an. — Vgl. Aes. 394 b.

Kraft besassen, trat er listiger Weise an einen von ihnen heran und verglich sich mit ihm dahin, dass er ihm (dem Stiere) nichts zu leide thun werde, wenn dieser ihm seinen Genossen ausliefern würde. Der Stier willigte darein und lieferte in der That seinen Freund aus, als er ihn traf. Hierauf tödtete aber der Löwe beide.

Dies gleicht

Provinzen, die Niemand besiegen kann, so lange sie fest zusammenhalten; erhebt sich jedoch die Zwietracht zwischen ihnen, gehen sie bald zu Grunde.

יז

אֵיילָא וְצַיָּדֵי.

אֵיילָא חַד כַּד צְהֵיָא נְחַת לְעֵיינָא דְּתִשְׁתֵּי[1]
מַיָּא . וְכַד חֲזָא בְּמַיָּא קְטִינוּתָא דְּרִיגְלוֹי סַגִּי
אִתְּעֵק[2] וּבְגַאיוּתָא[3] דְּקַרְנֵי סַגִּי חֲדֵא הֲוָה . וּמִן שְׁלֵי
צַיָּדֵי בְּלַקּוּ עֲלֵיהּ מִן רֵישׁ רוּמָא וּכְמָה דְּפַקְעָתָא[4]

---

1) Für דנשׁתי — 2) Goldb. u. Mscr. איעתק. — 3) Goldb. u. Mscr. ובגאותא. — 4) Goldb. u. Mscr. דמעקתא; מ und פ sind jedoch im Mscr. häufig verwechselt und eben so oft die Buchstaben versetzt. Unsere Conjectur wird durch Lokm. F. 2: „so lange er war (فى السهل) in der Ebene“ u. durch Syntip. F. 15: „so lange er lief („ἐπὶ τῆς πεδιάδος“) in der Ebene“ gerechtfertigt. Aes. 126 hat hier „μέχρι μὲν οὖν ψιλὸν ἦν τὸ πεδίον“

מְדֵי[5] הֲוֵי וְלָא אַדְרְכוּהוּ[6] . כַּד דֵּין מְטָא לְעָבָא אִתְאֲחַד לֵיהּ קַרְנֵיהּ בְּאִילָנוֹי וְאַדְרְכוּ צַיָּדֵי וְקַטְלוּהוּ. וְכַד מִית אָמַר הֲוָה : וַוי לֵיהּ[7] לְחַלָּשָׁא דְמִן[8] אֵיכָא עָקְת הֲוָת חֶדְוְתָא לֵיהּ[7] . וּמִן אֵיכָא דְחֶדְוְתָא הֲוָת אַבְדֵת.

מַלְפָא ד׳

לֶאֱנָשׁ דְלָא נְשַׁבַּח אֶלָּא לְיָהֲדֵיא[9] מָא דְבְבוּקְיָא[10] מְשַׁבַּח לֵיהּ מְעַדְרָנָא.

---

so lange die Ebene nackt (ohne Bäume) war." — In unserer Fabel muss hier nach „Ebene" הוית ergänzt werden. — [5]) Goldb. u. Mscr. דמי, das ich in meinen Fab. aliqu. aram. p. 20 Anm. 5 in דים emendierte; augensch. hat es aber der Copist für מדי verschrieben. — [6]) Hebr. suff. eben so im folgenden וקטלוהו; vielleicht jedoch in beiden Worten ו corrump. aus י. — [7]) Für לי, oder auch: „Wehe ihm, dem Armen," mit Bezug auf sich, und eben so das folgende ליה. — [8]) Goldb. u. Mscr. דמי. — [9]) Goldb. u. Mscr. ליהוי אחא; offenbar ist jedoch ו für ד, ח für מ und das erste א irrthümlich zum zweiten Worte gesetzt worden, לִיהֲדֵיא = לְהָדֵיא. — [10]) „Was durch Erfahrung." Goldb.: דבביקיא. Syntip.: „Es soll Niemand das, was er besitzt, loben, wenn es nicht brauchbar und nützlich ist." Aes.: „In Gefahren werden oft die geringgeschätzten Freunde Retter, die hingegen, auf welche man fest vertraut, Verräther." In der Fabel

17.

Der Hirsch und die Jäger.

Ein Hirsch empfand Durst und stieg zu einer Quelle hinab, um Wasser zn trinken. Als er hier jedoch die Dünne seiner Füsse im Wasserspiegel erblickte, betrübte er sich sehr, die Pracht seines Geweihes erfüllte ihn hingegen mit grosser Freude. Plötzlich stürzten von der Höhe eines Hügels Jäger auf ihn los. So weit sich nun das offene Feld (Ebene) erstreckte, floh er und sie erreichten ihn nicht; als er aber ins Dickicht gerieth, verwickelte sich sein Geweih in die Bäume desselben und die Jäger erreichten und tödteten ihn. Im Verscheiden sprach nun der Hirsch: Wehe mir, worüber ich mich grämte, das brachte mir Freude; was mich aber fröhlich stimmte, das richtete mich zu Grunde.

Dies lehrt
den Menschen, dass er nur das lobe, was sich ihm
bereits als Helfer bewährt hat.

יח

כַּלְבָּא וְקִינָאָה.

כַּלְבָּא דְקִינָאָה כְּמָה דְמָרֵיהּ פָּלַח הֲוָה דָמֵיךְ:
וְכַד פָּתוֹרָא מִיתַּקַּן[1] בְּעֶגֶל מִתְּעַר[2] הֲוָה וּקְרַב

---

selbst vertritt im Aes. ein Löwe die Stelle der Jäger. In Lokm. fehlt hier die Anwendung.

¹) = dem syr. מְתַתְּקַן od. מִתְּקַן nach Targ. Koh. 1, 15 zu punkt. — ²) = ܡܬܬܥܝܪ.

לְפָתוֹרָא . וְכַד חָזֵי מָרֵיהּ[3] אֲמַר : אֵין כַּלְבָּא בִּישָׁא . מִקָּל מַרְזַפְתֵּא לֵית אַנְתְּ מִיתְעַר[4] לְקָל כַּכֵּי בַעֲגָל מִיתְּעַר.

מַלְפָּא דָא

לְקַבֵּל אִינּוּן דְמֵרֵם[5] דְרָחֲמִין שָׁמְעִין וּמֵרֵם דְלָא רָחֲמִין לָא שָׁמְעִין.[6]

18.

Der Hund und der Schmied.

Der Hund eines Schmiedes schlief, so lange sein Herr arbeitete; sobald aber der Tisch angerichtet wurde,

---

— 3) Goldb. u. Mscr. מרוי. Auch Syntip. Fab. 16 hat hier den Plural; dort ist jedoch überhaupt von mehreren Schmieden die Rede: „κύων καὶ χαλκεῖς." — 4) Goldb. בְּמִתְעַר, weil מי und כמ im Mscr. sich oft ähnlich sehen. — 5) In Goldb. Ed. fehlt dies Wort. — 6) Aehnlich die Anwendung in Syntip. und in Lokm. (Fab. 29) Derenburgscher Ausgabe; in der Schierschen u. in der Rödigershen Ausgb. weicht sie jedoch von der unseren ganz ab. In der Fab. selbst hat Syntip.: „Wie geht es zu, dass du beim Schalle der schweren Hämmer nicht aus dem Schlafe erwachst, während du dich bei dem leisen Geräusche der Backzähne schnell aufraffst?" u. Lokm.: „wie kommt es, dass der Schall der Hämmer, der die Erde erbeben macht, dich nicht erweckt, und der dumpfe Ton dich aufregt, sobald du ihn hörst?" — Vgl. Aes. 413.

wachte er auf und näherte sich dem Tische. Als sein Herr dieses bemerkte, sprach er: „o du böser Hund! beim Schall der Hämmer wachst du nicht auf, beim Geräusch der Zähne aber weicht bald dein Schlaf.“

Dieses ist

gegen diejenigen gerichtet, welche das hören, was sie gern haben, das aber nicht vernehmen, was sie nicht haben wollen.

יט

תַּעֲלָא וְאַרְיָא.

תַּעֲלָא חֲזָא לְאַרְיָא כַּד חֲבִישׁ בִּמְעַרְתָּא וְקָם לֵיהּ[1] לְבַר מִן תַּרְעָא וּמְצַעַר לֵיהּ. אֲמַר לֵיהּ אַרְיָא: תַּעֲלָא לָא אַתְּ מְצַעַר לִי אֶלָּא זְמָנָא בִּישָׁא דְהָדֵין.[2]

מַלְפָא ד׳

דְאֶנָשֵׁי רַבְרְבִין מִצְטַעֲרִין מִן זְעִירִין אֵימָתַי דִּזְמָנָא בִּישָׁא מְטָא עֲלֵיהוֹן.

---

¹) Pleonastisch, s. Uhlem. syr. Gramm. §. 55 B. Anm. 1. — ²) Das Unglück dieses (auf den Löwen selbst bezogen), also statt דִּילִי. Syntip. 17: *ἀλλ' ἡ προσπεσοῦσά μοι ἀτυχία*, „sondern das Unglück, das mich befallen.“ — Aes. 40.

19.

Der Fuchs und der Löwe.

Ein Fuchs, der einen Löwen sah, welcher in einer Höhle gefangen war, stellte sich vor den Eingang derselben und schmähte ihn. Da rief ihm der Löwe zu: „Nicht du, Fuchs, schmähst mich, sondern mein Unglück.“

Dieses lehrt,

dass die grossen Männer, sobald das Unglück bei ihnen eingekehrt, von den geringen mit Schmähungen beworfen werden.

כ

כַּלְבֵּא וְנִשְׁרָא.

כַּלְבֵּא אַשְׁכַּחוּ גִּילְדָּא דְּאַרְיָא וּמְנַהְשִׁין[1] הֲווֹ
לֵיהּ. חֲזָא לְהוֹ[2] נִשְׁרָא[3] אֲמַר לְהוֹן: אִין חָיֵי[4] הֲוֵי[5]
חֲזֵיתוּן שִׁינֵי[6] וְטוּפְרֵי דַּעֲשִׁינִין מִן דִּלְכוֹן.

---

1) Goldb. ומכהשין; Syntip. Fab. 19: „*διεσπάραττον ταύτην*“ sie zerrissen sie; Lokm. F. 30: فينهشوه sie (nahmen und) zerbissen sie. — 2) Für לְהוֹן. — 3) Syntip. u. Lokm. führen hier einen Fuchs ein, der auch mehr am Platze zu sein scheint; viell. ist jedoch in unserer F. irrthüml. Adler für Fuchs gesetzt worden. — 4) Partic. von חיא = חַי. — 5) Fehlt in Goldb. — 6) Für שינוי und טפרוי. — Syntip.: „Ihr hättet gesehen, wie

הָדָא
לְקַבֵּל אִינוּן דִּבְסִיִין[6] עַל דִּמְטֵי[7] לְהוֹן
אוּלְצָנָא וּבִישְׁתָּא.

20.

Die Hunde und der Adler.

Hunde fanden die Haut eines Löwen und zerrissen sie. Da rief ein Adler, der sie sah, ihnen zu: „Wäre er nur am Leben gewesen, hättet ihr gesehen, wie die Zähne und Nägel (des Löwen) stärker, als die eueren sind."

Dies ist
gegen solche gerichtet, welche diejenigen verachten, die
von Noth und Drangsal überfallen werden.

כא
אַיְלָא.[1]

אַיְלָא אִתְכְּרָא[2] וּנְפַל בְּכִיבָא אֲהִיִין הֲוֵי חַיְוְתָא

---

seine Nägel stärker, als eure Zähne;" Lokm.: „wie seine Nägel schärfer und länger, als eure Zähne." — [6]) = דבסין. — [7]) Partic. im stat. constr. wie häufig im Talmud. = דִמְטוֹ.— Aes. 219.

[1]) Diese Fabel ist von Goldb. nicht aufgenommen worden. — [2]) Mscr. אתקרא; das ק ist jedoch wahrscheinlich für כ geschrieben. — In meinen Fab. aliq. aram. p. 39 habe ich dies

וְסָעֲרָן[3] הֲוֵי וְאָכְלָין[4] כּוּלָּא עִשְׂבָּא דַחֲדָרוֹי[5] . וְכַד מִן
כּוּרְהָנֵיהּ אִתְחֲלַם בְּכַפְנָא[6] מִית.

מַלְפָא דָא

דְּרָחֲמֵי[7] סַגִּיאֵי חוּסְרָנָא לְגַבְרָא מִסְכֵּנָא.

21.

Der Hirsch.

Ein Hirsch wurde krank und von Schmerzen befallen; da kamen (andere) Thiere, um ihn zu besuchen, und assen (bei dieser Gelegenheit) alle Kräuter weg, die in seiner Umgebung wuchsen. Als nun der Hirsch von

---

Wort als Imp. von קרה, sich ereignen, erklärt und das folgende Wort דנפל gelesen, was mir jedoch schon darum nicht richtig scheint, weil sich diese Redeweise in keiner unserer Fabeln findet. — [3]) Mscr. וסנדין; נד ist jedoch augenscheinl. eine Corruptel aus ע, und das folgende י als ר zu lesen. Lokm. Fab. 3 يعودونه . . . „ihn zu besuchen" u. Syntip 20 ebenfalls: *εἰς θέαν αὐτῆς ἐλθόντα* . . . „kamen ihn zu sehen." — Nach וסערן ist ליה zu ergänzen. — [4]) Für ואכלן. — [5]) Mscr. דחדוי; Lokm. حوله „um ihn her;" Syntip: *τὴν παρακειμένην τῇ ἐλάφῳ νομήν* „das den Hirsch umgebende Futter. — [6]) Mscr. בכפן ומיה. — [7]) Vgl. die Nutzanwendung von Syntip. u. Lokm. — Aes. 131.

seiner Krankheit wieder genesen war, starb er vor Hunger.

Dies lehrt,

dass viele Freunde ein Nachtheil für den armen Mann sind.

כב

צַיָּדָא[1] וְכַלְבָּא.

צַיָּדָא חֲזָא לְכַלְבָּא דְאוֹבַד מִן מָרֵיהּ וּטָעֵא
וְלַחְמָא תְּכִיבָאיִית רָמֵי הֲוָה לֵיהּ . אֲמַר לֵיהּ כַּלְבָּא:
גַּבְרָא עֲבַר[2] זִיל לָךְ מִן הָכָא גֵיר חִבּוּךְ[3] מַדְחַל.[4]
טַב בְּיַד אִלֵּין דְּיָהֲבִין לְבַר מִן וָלִיתָא
לֵיית שׁוּדָאָה[5] אֶלָּא מְטוּל רְבוּתָא יָהֲבִין.[6]

22.

Der Jäger und der Hund.

Ein Jäger sah einen Hund, der seinen Herrn verloren hatte und nun umherirrte. Als jener ihm unauf-

---

[1]) Diese Fab. hat Goldb. nicht aufgenommen. — [2]) Mscr. עבר; Syntip. Fab. 21: ἄπιϑι ἐξ ἐμοῦ, „hebe dich von mir." — [3]) Vielleicht verschrieben für חובך. — [4]) Für מדחלני oder מדחל לי. — Syntip.: „ἡ γάρ πολλή σοῦ εὔνοια μᾶλλόν με τὰ μέγιστα ϑροεῖ," „denn dein grosses Wohlwollen macht mich fürchten." — [5]) Dies Wort entspricht ganz dem oben angeführten griech. εὔνοια. — [6]) Syntip. Nutzanwendung: „οἱ πολλὰ δῶρα κτλ." „die, welche viele Geschenke geben, wollen offenbar die Wahrheit verdrehen." — Dass. Aes. 164.

hörlich Brod zuwarf, rief ihm der Hund zu: „Geh, Mann, hebe dich von hier weg, denn deine Liebe erschreckt (mich).“

Das Gute derer, welche geben ohne dazu verpflichtet zu sein, entspringt nicht aus Menschlichkeit, sondern sie spenden nur, um Vortheil zu schöpfen.

כג

אַרְנְבֵי וְתַעֲלֵי.

אַרְנְבֵי עֲבַדוּ הֲווֹ[1] קְרָבָא עִם נִשְׁרֵי וּקְרוֹ לְתַעֲלֵי דְנַעַזְרוּנוּן[2]. אֲמַרוּ לְהוֹן תַעֲלֵי: אִילוּ[3] לָא יָדְעִין הֲוֵין דְמַן אַנְתּוּן וְעִם מַן מִתְכַּתְּשִׁין אַנְתּוּן מְעַזְרִין הֲוֵין לְכוֹן.

מַלְפָּא דָ׳

דְנָשׁ עִם דְקָשֵׁי מִינֵיהּ לָא נִקְרַב.[4]

---

[1]) In Goldb. Ed. fehlt dies Wort. — [2]) Dies Wort rechtfertigt in Lokm. Fab. 10 die Lesart: الحلف, والمعاصدة „Bündniss und Hilfe“; die Worte in Syntip. Fab. 22: *εἰς συμμαχίαν προσεκαλοῦντο* „luden sie mitzukämpfen ein“ sprechen hingegen wiederum für خلف, ومعارضة in Ewalds Mscr. „Feindschaft und Streit.“ — [3]) Mscr. אילא. — [4]) Lokm.'s Nutzanwendung stimmt fast wörtlich mit dieser überein. Syntip.'s Anwendung weicht einigermassen von unserer ab. — Vgl. Aes. 236.

23.

Die Hasen und die Füchse.

Die Hasen hatten einst mit den Adlern Krieg begonnen und luden nun die Füchse ein, ihnen Hilfe zu leisten. Diese erwiderten ihnen jedoch: „Wenn wir nicht wüssten, wer ihr seid und mit wem ihr kämpfet, würden wir euch beistehen.“

Dies lehrt,
dass der Mensch nie mit Stärkeren, als er ist, einen Kampf eingehe.

כד

טַלְיָא וְגַבְרָא.

טַלְיָא חַד הֲוָה סָחֵי בְּמַיָּא דְנַהֲרָא וְכַד[1] הֲוָה קָרֶב לְמִתְחֲנָקוּ[2] חֲזָא גַבְרָא עָבַר[3] בְּאוֹרְחָא קָרֵב דְּנַעְדְּרֵיהּ. וְכַד אֲתָא[4] לְוָתֵיהּ רָשֵׁי[5] הֲוָה לֵיהּ וַאֲמַר לֵיהּ: לָא אַנְתְּ (יָדַע)[6] לְמִסְחֵיה מְטוּל מָנָא נְחַתְּתְּ לְנַהֲרָא.

---

1) Syntip. 23 u. Lokm. 25: „da er nicht schwimmen konnte, so u. s. w.“ — 2) Syr. Infinitiv von חנק, ersticken; Syntip.: *ἐκινδύνευεν ἀποπνιγῆναι*, „er lief Gefahr zu ersticken“ u. Lokm.: فاشرف على الغرق „und als er dem Ertrinken nahe war.“ — 3) Nach Syntip. u. Lokm. rief der Knabe einen vorüberziehenden Mann zu Hilfe. — 4) Eben so Lokm.; Syntip. *τοῦτον διασώζων* „ihn rettend u. s. w.“ — 5) Goldb. רשי. — 6) So Mscr.;

אֲמַר לֵיהּ הַהוּא טַלְיָא: הָשָׁא[7] עֲזַרַן[8] וּלְחַרְתָּא אַתְּ
עֲרְדֵל[9] בִּי.
מַלְפָא דְ׳ הָדֵי[10]
לְקַבֵּל מַרְשׁוּתָא דְלָא בְזִבְנֵיהוֹן (לְ)מַן[11] דַהֲוָה
בְאוּלְצָנָא.

24.

Der Knabe und der Mann.

Ein Knabe badete einst in einem Flusse und als er dem Ertrinken nahe war, sah er einen Mann, der des Weges einherziehend sich ihm näherte, um ihm

---

Goldb. לֹא אי. Vor לֹמסחיה, in welchem Worte das ה für א steht, muss ידע ergänzt werden, das der Copist wahrscheinlich zu schreiben vergessen. Dem entsprechend hat Syntip. *ἱνατί μὴ νήχεσθαι εἰδὼς κτλ.* „Da Du nicht schwimmen kannst, warum hast Du Dich in eine so grosse Fluth gewagt?“ — [7]) Jetzt = Syntip. *τέως νῦν*; Lokm. اولا „zuvor.“ — [8]) = עזרני. — [9]) Parel von עדל. — [10]) Goldb. u. Mscr. ד׳ הי דלֹקבל; das zweite ד muss jedoch zum vorhergehenden הי und zwar für י und das י für ד gelesen werden. — [11]) Goldb. u. Mscr. מן. Das fehlende ל ist augenscheinlich dem Copisten zur Last zu legen. — Vgl. Aes. 352.

Hilfe zu leisten. Als jedoch dieser Mann herangekommen war, machte er dem Knaben Vorwürfe (mit den Worten): „Warum steigst Du in den Fluss, wenn Du nicht schwimmen kannst?“ Da erwiderte ihm der Knabe: „Zuvor (jetzt) hilf mir und dann schilt mich aus.“

Diese Lehre

ist gegen Vorwürfe gerichtet, die man zur Unzeit denen macht, welche in Noth sind.

כה

נִשְׁרָא וְתַעֲלָא.

נִשְׁרָא וְתַעֲלָא הֲווֹ שׁוּתָּפֵי . חֲטַף נִשְׁרָא בְּנוֹי דְּתַעֲלָא וְכַד לָא אַשְׁכַּח תַּעֲלָא דְּנֶיעְבַּד לֵיהּ מִדֵּם קַבֵּל עֲלֵיהּ לֶאֱלָהָ[1] . וּגְרַשׁ[2] בְּחַד מִן יוֹמֵא וַחֲזָא נִשְׁרָא בִּישְׂרָא[3] כַּד מוֹקְדִין אֱנָשִׁין עַל עֲלָתָא וַחֲטְפֵיהּ נִשְׁרָא לְבִשְׂרָא הוּא כַּד רְתִיחַ וַאֲכַל מִנֵּיהּ וְאוֹבִיל לְפַרְגוֹי . וּמִית הוּא[4] וּפַרְגוֹי.

---

1) = לאלהא. — 2) Goldb. וגרש. — 3) In Goldb. Ed. fehlt dies Wort. Syntip. 24: *θυσίαν τινὰ* . . „ein Opferthier.“ — 4) Syntip.: *οἱ δὲ νεοσσοὶ ἐσθίοντες κτλ.* „Die Jungen, welche

מַלְפָא דָא
דְלָא מָצֵי תָבַע[5] דִינֵיה מַשְׁלֵים[6] דִינֵיה לֶאֱלָהָא וְהוּא
תָבַע דִינֵיה.[7]

25.

Der Adler und der Fuchs.

Ein Adler und ein Fuchs hatten Freundschaft geschlossen; eines Tages raubte jedoch der Adler die Jungen des Fuchses, und da dieser ihm nichts anhaben konnte, klagte er ihn bei Gott an. Einst traf es sich denn, dass der Adler Menschen erblickte, die Fleisch auf einem Altare opferten; da raubte er das noch heisse Fleisch und ass es theils selbst, und theils brachte er es seinen Jungen, worauf sowol er als seine Jungen dahin starben.

Dies lehrt,

dass derjenige, welcher sich nicht selbst Recht zu verschaffen im Stande ist, seine Angelegenheit Gott überlassen möge, der ihm schon zu seinem Rechte verhelfen wird.

---

assen, starben sogleich durch die Hitze." — [5]) Partic. für Infinit. mit לְ. S. Uhlem. syr. Gr. §. 64, 3 B. — [6]) Diese beiden Wörter fehlen in Goldb. Ed. — [7]) Syntip. wendet die Fabel gegen grausame Herrscher an, die, wenn auch nicht von den unterdrückten Bürgern, so doch von Gott bestraft werden. — Vgl. Aes. 5.

כו

אַרְיָא וְתַעֲלָא.

אַרְיָא כַּד קָם עֲלוֹי שִׁמְשָׁא עַל לְגוֹ מְעַרְתָּא דְנִיתְּנַח[1] תַּמָּן . וְכַד דָּמֵיךְ הֲוָה שְׁוַר עוּקְבְּרָא[2] חַד לְעֵיל[3] מִינֵּיהּ וְאִיתְּזַע[4] מִינֵּיהּ אַרְיָא וְשַׁוֵּר[5] דְחִילָאִית[6] חָיֵיר לְכָא וּלְכָא . כַּד חָזֵי תַעֲלָא גְחֵיךְ . אֲמַר לֵיהּ אַרְיָא : לַאו מִן דְחִלַת[7] אֶלָּא מִן שִׁיטוּתָא קַשְׁיָא.[8]

---

1) = דְנִיתְּנִיחַ; eben so Aes. 257 b. *ἀνεπαύετο* „er ruhete (in einer Höhle) aus;“ Lokm. Fab. 4: „er trat in eine Höhle (يتظلل فيها), um darin Schatten zu suchen.“ Goldb. fälschlich דניתחזי. — 2) Goldb. u. Mscr. irrthümlich עוקרבא. Aes. ebenfalls *μῦς*; durch unsere Conjectur wird die Lesart جرذ oder جرذون, Feldmaus, in Lokm.s Fab. gerechtfertigt. — 3) Aes. *διὰ τῆς χαίτης* „(sie lief) durch seine Mähne;“ Lokm.: على ظهره „über seinen Rücken.“ — 4) = ואיתּזע. — 5) Fehlt in Goldb Ed. — 6) Goldb. u. Mscr. וחיל אחתוור. Für die Richtigkeit unserer Conject. bürgt Aes.: *φοβερὸν ἀπέβλεπεν* „erschrocken blickte er empor“ und Lokm.: „Er sprang empor und blickte (وهو خائف مرعوب) „furchtsam und erschrocken rechts und links.“ — 7) stat. constr. für דחלתא. — 8) Hier muss: דְחִילָאִית חֲרֵית „habe ich erschrocken um mich geblickt“ hinzugedacht werden. Lokm.: „ich fürchtete nicht die Maus, sondern die Verachtung drückte mich nieder.“ Aes.: „ich fürchte nicht

מַלְפָא דָ׳

לְאֶינָשֵׁי רַבְרְבֵי[9] וְטָבֵיא קַשְׁיָא לְהוֹ שִׁיטוּתָא

הֵיךְ[10] מוֹתָא.

26.

Der Löwe und der Fuchs.

Ein Löwe trat, da ihn die Sonne brannte, in eine Höhle, um darin auszuruhen. Als er hier jedoch eingeschlafen war, hüpfte eine Maus über ihn weg, so dass er dadurch erwachte, erschrocken aufsprang und sich nach allen Seiten umblickte. Ein Fuchs, der dies sah, lachte darüber. Da rief aber der Löwe ihm zu: „Nicht aus Furcht (that ich dies), sondern nur der grossen Verachtung wegen, (welche die Maus gegen mich an den Tag legte).“

Dies lehrt,

dass grosse und treffliche Menschen Verachtung dem Tode gleichstellen.

---

die Maus, sondern mich stört nur der schlecht gewählte Weg und die Vertraulichkeit.“ — 9) Lokm.: „die Verachtung schmerzt den Weisen mehr als der Tod.“ — 10) = לְהוֹן. In Syntip. fehlt d. F.

כז

אַרְיָא וְעוּקְבְּרָא

צַיָּדֵי צָדוּ אַרְיָא בִמְצוּדְתָּא בִשְׁאִית . אֲתָא עוּקְבְּרָא[1] וּפְסַקִינוּן[2] לַחֲבָלָא מִמְּצוּדְתָּא וְאִשְׁתְּזֵיב אַרְיָא וַעֲרַק לְנַפְשֵׁיה וְאָמַר הֲוָה : דְעַל מִדֵּם דְלָא וְלֵי לְמִסְכֵּי[3] אֶלָּא לְמַפְסוֹק[4] סְבָרָא אִיכָּו[5] דַאֲנָא אַרְיָא מִן יְדָא דְעוּקְבְּרָא חָיֵית.

מַלְפָּא דָ׳

דְבִזְבַן אוּלְצָנָא וְעַקְתָא מַשְׁכְּחִין[6] דְמֵעַדְרִין[7] אֱינָשֵׁי רַבְרְבֵי מִן בְּצִירֵי וְנַיְיחוּן.[8]

27.

Der Löwe und die Maus.

Jäger fingen listiger Weise einen Löwen in einem Netze, da kam eine Maus heran und zernagte die Schnüre

---

¹) Goldb. u. Mscr. fälschlich עוקרבא; Aes. 256 ebenfalls μῦς. — ²) S. Uhlem. Gr. §. 55. B. S. 143. — ³) Für לְמִזְכֵּי. Dies Verb. wird im Mscr. überhaupt oft mit ס statt mit ז geschrieben. ⁴) Goldb. למפסיק. — ⁵) = אִיכָּא = אִית כָּא „Es ist hier, es ist." — ⁶) = משכח. Es finden, d. h. man findet. — ⁷) Für דְמִתְעַדְרִין, wie häufig im Talmud u. in mehreren unserer Fabeln. S. Fürsts Gramm. §. 169. — ⁸) Goldb. ונייחין. In der Aes.'schen Fabel rettet die Maus den Löwen aus Erkenntlichkeit, weil er ihr früher das Leben geschenkt. — In Syntip fehlt d. F.

des Netzes. Der Löwe rettete sich nun durch die Flucht indem er sprach: „Bei einer Gelegenheit, bei welcher es nicht zu siegen, sondern zu zernagen gilt, lässt sichs wol vermuthen, dass ich, ein Löwe, durch eine Maus gerettet werde.“

Dies lehrt,

wie zur Zeit der Noth und Bedrängniss grosse Männer von geringen Beistand erhalten und gerettet werden können.

כח

אַרְיָא וְתוֹרָא.

אַרְיָא הֲוָה בָעֵי דְנֵיכוּל תּוֹרָא חֲזָא עוּשְׁנֵיהּ[1]
וְלָא[2] מָצֵי הֲוָה בְחֵיילֵיהּ[3]. וּקְרָאי[4] לְשֵׁירוּתָא וַאֲמַר
לֵיהּ : עַרְבָה חַד[5] נִכְסֵיהּ אֱלָא אֵיתָ[6] דְנַחְשְׁמֵיהּ[7]

---

1) Mscr. עשיניה. — 2) Das vorhergehende חזא ist auch au dies Wort zu beziehen. — 3) Obwol Lokm. Fab. 5 لشدتہ „wegen seiner, d. i. des Stieres, Kraft“ hat, ist hier doch das pron. suff. auf den Löwen zu beziehen, weil עושניה schon vorangegangen. — 4) = ܩܪܐ. oder קְרָהִי. Mscr. irrth. וקריא. — 5) Fehlt in Goldb. Ed. — 6) = איתא oder verschrieben für אֱתֵי; für die Richtigkeit der Conj. spricht das folgende אזל. Wollten wir hier אויה (vom hebr. אוה, wünschen) lesen, würde es mit واشتهى in Lokm.'s Fab. übereinstimmen. — 7) Mscr. u.

זֵיךְ[8] חֲדָא. וְהֵיימַן[9] תּוֹרָא וַאֲזַל. תַּמָּן חֲזָא קֵייסֵי סַגִּיאֵי וְקַדְסֵי[10] רַבֵּי דִּמְטָאֲבִין[11] חֲדָא[12] מִן חֲדָא. הֲפֵךְ תּוֹרָא הֲוָה לְבֶסְתְּרֵיהּ. אֲמַר לֵיהּ אַרְיָא מְטוּל מָנָא הֲפֵךְ[13] לְבֶסְתְּרָךְ. אֲמַר לֵיהּ מְטוּל דְּחָזֵי[14] הָנֵי תּוּקָנֵא דְתוֹרָא אִיתָן[15] וְלָא דְעַרְבָא.

מַלְפָּא דָ׳

לָא נְהֵימִין אֱנָשׁ לְבְעֵל דְּבָבֵיהּ.[16]

28.

Der Löwe und der Stier.

Ein Löwe wollte einst einen Stier verzehren; als er jedoch dessen Stärke wahrnahm, (merkte er wol), dass

---

Goldb. דנחשיה. — 8) = בחדא. — 9) Goldb. והיי מן. — 10) Plural wie in Lokm. Ed. Rödiger u. Derenburg. Ed. Schier 1839 hat hier den Singular; hiergegen spricht aber auch „λέβητας πολλούς“ „viele Kessel“ in Aes. 262. — Goldb. וקרסי. — 11) = דמטייבין. S. Fürsts Lehrgebäude der aram. Idiome §. 55, — s. auch Lokm. — 12) Für חד מן חד da die Substantive m. g. sind. — 13) Hier ist את zu ergänzen. — 14) Indirekte Rede, nämlich: „weil er sehe u. s. w.“ oder direkte Rede und אנא zu ergänzen. — 15) Statt איתהון. — 16) Lokm. hat noch den Zusatz: „und mit ihm nicht vertraut umgehe.“ — In Syntip. fehlt diese Fabel.

er dies mit seiner Kraft nicht im Stande sei. Er lud ihn daher zu einem Mahle mit den Worten: „Ich habe ein Schaf getödtet, aber komm, damit wirs zusammen verzehren.“ Der Stier glaubte und ging. Da er dort (in der Löwen-Höhle) aber viel Holz und grosse Kessel erblickte, die nach einander geordnet waren, kehrte er um. Hierauf sprach der Löwe zu ihm: „Warum kehrst du um?“ „Weil ich sehe“ erwiderte jener, „dass diese Vorbereitungen einem Stiere und nicht einem Schafe gelten.“

Dies lehrt,
dass der Mensch seinen Widersachern keinen Glauben
schenken darf.

כט

צַיָּדָא וְחַגְלָא.

צַיָּדָא צָד חַגְלָא חַד וּבָעֵי[1] הֲוָה דְנִקְטְלֵיהּ וְהוּא בָעֵי מִינֵּיהּ דְנַיְחֵיהּ[2] וְנִשְׁבְּקֵיהּ[3]. וַאֲמַר לֵיהּ: אִי שַׁבְקַתְּ לִי בְחַיֵּי חַגְלֵי סַגִּיאֵי אַשְׁדֵּיל[4] לְיָדָךְ. וְאִיתְחֲמֵית[5] צַיָּדָא וְקַטְלֵיהּ.

---

1) Goldb. בעה. — 2) Aphel von חָיָא für das syr. ܢܰܚܶܐܘܗܝ. 3) Goldb. וישבקיה. — 4) Goldb. ואשדול. — 5) Goldb. ואיתמית. Syntip. 26: „*τῷ ταύτης λόγῳ μᾶλλον μανείς*“

מַלְפָא דָ׳

דְנֶיהֱוֵי אֱנָשׁ רָחִיק מִן דְנֵימַר אוֹ לְמֶיעְבַּד[6]
לְחַבְרֵיה בִּישׁ.[7]

29.

Der Jäger und das Rebhuhn.

Ein Jäger fing ein Rebhuhn und wollte es tödten; dies bat ihn jedoch, es leben und frei zu lassen, indem es zu ihm sprach: „Wenn du mich am Leben lässest, werde ich dir viele Rebhühner zuführen.“ Hierüber aber ergrimmte der Jäger und tödtete es.

Dies lehrt,

dass der Mensch sich enthalten müsse seinen Nebenmenschen durch Wort oder That Uebles zuzufügen.

לָ

גַבְרָא וְתַרְנְגוֹלְתָא.

לְגַבְרָא חַד הֲוָה[1] אִית לֵיה תַרְנְגוֹלְתָא וְכָל יוֹמָא בֵיעְתָא דְדַהֲבָא הֲוָת יָלְדָה . וְכַד לָא סְפַק לְמָרֵה

„durch diese Rede des Rebhuhns wurde der Jäger noch zorniger u. s. w.“ — [6]) S. Uhlem. syr. Gramm. §. 63 B. Anm. 1. — [7]) Syntip. Nutzanwendung: „der Ruchlose, welcher einem Anderen eine Falle stellt, fällt selbst hinein.“ — Vgl. Aes. 356.

[1]) = אית הוה.

כוּלָּהּ יוּתְרָנָא לַבְכָּהּ[2] וְקַטְלָהּ מְטוּל דְסָבַר[3] הֲוָה
דְסִימְתָא מַשְׁכַּח הֲוָה בָהּ[4]. וְכַד צְרָהּ[5] וְלָא מַשְׁכַּח
מֵדֶם[6] . לְנַפְשֵׁיהּ אֲמַר הֲוָה : כַּד לְיוּתְרָנָא סַגִּיאָה
אִיתְהַרְגֵּגַת[7] אַף הוּא דַהֲוָה לִי אוֹבַד מִנִּי.

מַלְפָא ד׳

דְנָשׁ[8] מַה דְבָעֵי דְנִירַב[9] כִּיסֵיהּ אַף דְאִית לֵיהּ מוֹבִיד.[10]

---

²) Goldb. u. Mscr. לבבא. — ³) So Mscr., übereinstimmend mit „ἐδόκει γάρ,“ „denn er meinte,“ in Syntip. Fab. 27; Goldb. דעבד. — ⁴) Goldb. u. Mscr. לה, das , wenn לֵהּ punktirt „für sich“ bedeuten könnte. Da jedoch dies Wort in unseren Fabeln immer mit י gefunden wird, halte ich das ל irrthümlich für ב gesetzt; dem entsprechend hat Syntip.: „ἐν τοῖς ἐγκάτοις αὐτῆς“ „in ihrem Innern.“ — ⁵) Goldb. צדה. — ⁶) Goldb. מדה. — — ⁷) Goldb. איתהדקקית. — ⁸) Für דְּמַן. — ⁹) Goldb. u. Mscr. דניבד כרסיה. — כיס „Beutel“ wird im Talmud. häufig für „Geld“ gesetzt. So: בִּשְׁלֹשָׁה דְבָרִים אָדָם נִיכָּר בְּכִיסוֹ בְּכוֹסוֹ בְּכַעֲסוֹ. „Bei drei Angelegenheiten wird der Charakter des Menschen erkannt: beim Becher, beim Beutel (Geldangelegenheit) und im Zorn.“ (Erubin F. 65 b.) oder מֵחֲמַת חֶסְרוֹן כִּיס „wegen Geldverlustes.“ — ¹⁰) Syntip. Nutzanw.: „Viele, die nach mehr streben, verlieren das wenige.“ — Vgl. Aes. 343.

30.

Der Mann und die Henne.

Ein Mann hatte eine Henne, die ihm jeden Tag ein goldenes Ei legte. Da jedoch dem Besitzer derselben all dieser Gewinn nicht genügte, ergriff und tödtete er sie, in der Meinung, er werde in ihr einen Schatz finden. Als er sie aber aufgeschnitten und nichts gefunden hatte, sprach er zu sich selbst: „Weil ich nach grösserem Gewinn gestrebt, darum habe ich das, was ich schon besass, verloren.“

Dies lehrt,
dass der Mensch, der nach Vergrösserung seiner Habe strebt, (oft) diese selbst verliere.

לא

כַּלְבָּא וּבִשְׂרָא.

כַּלְבָּא שְׁקַל[1] בִּשְׂרָא[2] מִן טְבָחָא וַעֲבַר נַהֲרָא.
חֲזָא טֵילָנִיאתָהּ[3] לְבִשְׂרָא סַגִּי רַבָּא מִן הוּא דִלְבַךְ.
שְׁבֵיק[4] וְרָהֵיט בָּתַר טֵלָנִיתָא[5] . וְכַד הֲפַךְ[6] כַּלְבָּא וְלָא

---

1) Goldb. u. Mscr. שקא. — 2) Syntip. 28.: „βρῶμα“ „Speise.“ — 3) Für טֵילָאנִיתה; wäre בישרא g. f., müsste תהּ punktirt werden. Syntip. u. Lokm.: „er sah im Wasser den Schatten u. s. w.“ — 4) Für שבקיה ורהט. — 5) Uebereinstimmend mit Syntip.; Lokm. 41.: „er begann zu laufen, um das grössere zu suchen.“ — 6) Syntip. hat hier: „τῆς δὲ ἀφανοῦς

אַשְׁכַּח מִדֵּם . לְנַפְשֵׁיהּ אֲמַר : שַׁפִּיר גַּרְשַׁן דְּכַד[7] לְסַגִּי אִתְרַגְּגֵית אַף הוּא קַלִּיל דְּלִבֵּיךְ הֲוֵת אֲזַל מִינָּאִי.[8]

מַלְפָּא דְ׳

לְקַבֵּל אִינּוּן דְּמִתְיַעֲנִין[9] בְּלָא בוּדְקָא.[10]

γενομένης κτλ. „Da aber der Schatten schwand, kehrte der Hund zurück, um das weggeworfene wieder aufzunehmen; er fand jedoch durchaus nichts, denn ein herabstürzender Rabe hatte es sogleich aufgegriffen und verschlungen.“ Eben so lässt Lokm. das hingeworfene Fleisch sogleich durch einen Raubvogel ergreifen und darum den zurückkehrenden Hund nichts finden. — 7) Goldb. וכד. — 8) Im Talmud. häufig für מִנִּי. — 9) Goldb. דמיהרעבין. — 10) „ohne Untersuchung,“ nämlich dessen, wonach sie Begierde haben. Unsere Nutzanwendung wäre hier um so passender, wenn der zurückkehrende Hund wie in Syntip. Fab. sprechen würde: „das, was ich besass, verliess ich thörichter Weise, aber nach etwas unbekanntem (*ἐφ' ἕτερον ἀφανές*) strebte ich.“ Syntip. Nutzanwendung fällt fast mit der in vorhergehender Fabel zusammen; eben so die des Lokm. 39 mit der in Fab. 12. — Vgl. Aes. 233.

Weitläufiger angelegt findet sich diese Fabel in der Pantscha Tantra, der Quelle des arab. Kalila we Dimna. Nach „Transactions of the Royal asiatic Society of Great Britain and Ireland“ Vol. I. part 2. pag. 181 lautet sie dort:

„Die Frau eines Landmannes wurde von ihrem Liebhaber

31.

Der Hund und das Fleisch.

Ein Hund raubte aus einer Fleischkammer Fleisch und setzte damit über einen Strom. Da bemerkte er in demselben den Schatten des Fleisches, der um vieles grösser war, als das, was er genommen hatte; er liess daher dieses los und jagte dem Schatten nach. Als er aber zurückkehrte und nichts (von dem weggeworfenen Fleische) fand, sprach er zu sich selbst:

„beredet, ihren Ehemann heimlich zu verlassen und seine Kost-„barkeiten mitzunehmen. Am Ufer eines Flusses angekommen, „übergab sie ihrem Galan, durch sein Zureden bewogen, ihre „Kleinodien nebst ihren Kleidern, damit er dieselben zuvor „durch den Fluss trage und dann sie selbst abhole. Der Lieb-„haber kam jedoch nicht zurück, sondern entfloh mit dem ihm „anvertrauten Gute. In diesem elenden Zustande erblickte die „Frau einen Schakal, der mit einem Stück Fleisch im Rachen „sich nahet. Der Schakal bemerkt jedoch einen Fisch am „Rande des Wassers und legt alsbald das Fleisch nieder, um auf „den Fisch Jagd zu machen. Der Fisch entschlüpfte indess, „und in der Zwischenzeit raubte ein Geier das Fleisch. Hier-„über lachte die verlassene Frau; in Folge dessen ruft der „Schakal ihr zu: „Deine Weisheit ist noch einmal so gross als „die meinige, denn hier stehst du nackt im Wasser und hast „weder Gatten noch Liebhaber.“

„Mit Recht ist mir dies widerfahren! ich habe nach vielem gestrebt, und so ist mir auch das wenige geschwunden, das ich genommen hatte.“

Dies ist
gegen diejenigen gerichtet, die nach etwas lüstern
sind, das sie nicht (zuvor) untersucht haben.

לב

חֲמָרָא וְסוּסְיָא.

חֲמָרָא וְסוּסְיָא לְחַד מָרָא פַּלְחִין הֲווֹ וּפְרִישָׁא הֲוָת תַּשְׁמִישְׁתֵּיהּ דְּחַד מִן חַד. וְסוּסְיָא כַּד[1] קָאֵי הֲוָה וּמִתְהַדְּרְסִי וְסַעֲרֵיהּ מִצְטַבַּת וְכָל יוֹמָא בְמַיָּא סָחֵי הֲוֵי. וַחֲמָרָא כָּל יוֹמָא בִּטְעִינָא לָאֵי הֲוָה אַף בְּזִיבְלָא טָעִין הֲוָה. גְּרַשׁ[2] דִּין וַהֲוָה קְרָבָא רַכְבֵיהּ מָרָא לְסוּסְיָא וַאֲזַל לִקְרָבָא וְתַמָּן אִתְבְּלַע[3] וּמִית. כַּד שְׁמַע חֲמָרָא טוּבָא לְנַפְשֵׁיהּ[4] יְהַב.

---

[1]) Im Sinne von: obgleich, mit dem folgenden קָאֵי, also: „obgleich es (im Stalle) stand.“ — [2]) In Goldb. Ed. fehlen diese beiden Worte. — [3]) = אִתְבְּלַע (s. Fürsts chald. Gr. §. 151); Syntip. F. 29: ἐπλήγη, „es wurde verwundet.“ — [4]) Syntip. ἑαυτὸν μᾶλλον κτλ. „er pries sich glücklich, trotz der mühsamen Arbeit.“

מַלְפָא דְ׳

דִבְעֶרְיָה[5] וּבְמִסְכֵּנוּתָא נֵיחֵי אֱינָשׁ בְּחוּלְמָנָא
וְלָא בְּפִינוּקֵי וּבְעוּתְרָנָא.[6]

32.

Der Esel und das Pferd.

Ein Esel und ein Pferd dienten einem Herrn; der Dienst des einen war jedoch von dem des andern verschieden. Das Pferd nämlich ruhete, wurde gefüttert, an Mähne und Haar geputzt und täglich im Wasser gebadet. Der Esel hingegen ward jeden Tag durch Lasten ermüdet und sogar mit Dünger beladen. Einst brach aber ein Krieg aus, da bestieg der Herr das Pferd und zog in den Kampf; dort wurde es verwundet und starb. Als der Esel dies erfuhr, pries er sich glücklich.

Dies lehrt,

wie der Mensch in Dürftigkeit und Armuth glücklich lebe, nicht aber in Genüssen und im Reichthum.

— 5) Mscr. u. G. דנעררה. — 6) In Goldb. u. Mscr. fehlt hier das ו conjunctionis. Syntip. Nutzanwendung: „Ein armes unbeneidetes Leben ist um vieles einem gefährlichen Reichthume vorzuziehen.“ Vgl. Aes. 328.

לג

בַּקְרִינוּס עֲרוֹדָא וַחֲמָרָא.

בַּקְרִינוּס עֲרוֹדָא[1] חֲזָא לַחֲמָרָא דְסַגִּי לְאֵי הֲוָה וּמְחַסֵּד הֲוָה לֵיהּ . אֲמַר לֵיהּ אֲנָא בַּר חוֹרִין אֲנָא וְעָמִיר[2] אֲנָא בְּטוּרָא[3] וְרָעֵינָא (עַל)[4] שִׁיבְקָא דְמַיָּא דְלָא סָף וְאֵיתַי[5] דְלָא עַמְלָא וּדְלָא לֵאוּתָא : אַתְּ בְּכָל יוֹמָא בְלִיעַ[6] אַנְתְּ וְהִיתְנַגִּיד[7] . וְכַד הָכֵין מִיחַסֵּיד[8] הֲוָה לֵיהּ אַרְיָא אִיחֲזָא[9] לֵיהּ מִן שְׁלִי[10] [וּלְוָות חֲמָרָא לָא קְרֵיב מְטוּל מָרֵיהּ[11] עַמֵּיהּ הֲוָה וּלְעוּדְרָנָא פְּשִׁיקָאִית[12]] וְהַבְרֵיהּ וְלָא אִשְׁתַּכַּח לֵיהּ מְעוּדְרָנָא.

---

1) G. u. M עדורא. — 2) G. u. M. ועמיד. — 3) Viell. בטורא, „auf dem Berge“ als Gattungsname; Syntip. F. 30 jedoch: ...ἐν τοῖς ὄρεσι „auf den Bergen.“ — 4) In G. u. M. fehlt, wahrscheinlich aus Versehen des Copisten, dies Wort. Hohes Lied 5, 13: ואיך דיונא על שבקא דמיא. — 5) Goldb. u. M. ואיתי; Syntip.: ..διάγω ἀκόπως „ich lebe unermüdet“ d. i. ohne Beschwerlichkeit. — 6) Goldb. u. Mscr. בלעי. — 7) Goldb. u. Mscr. ואיתנגיד. 8) Für מְחַסֵּד. — 9) = איתחזא (s. Fürsts chald. Gr. §. 151). — Syntip.: συνέβη γοῦν αὐθωρὸν λέοντά τινα φανῆναι „es erschien zur selbigen Stunde ein Löwe.“ — 10) So Mscr; Goldb. שלא. — 11) Besser: דְמָרֵיהּ. — 12) G. u. Mscr. פשק איה; das vorhergehende הוה ist auch als Prädikat zu

מַלְפָּא דָ׳

דְאֱינָשֵׁי דְלָא מְסַיְבְרִין אוּלְצָנָא דְפוּלְחָנָא[13] וּתְהוֹת יָדְא לָא צָבְיִין. דְנֶהֱוּוּן בַּעֲגַל הֲוַי[14] אוּבָדוּתֵיהוֹן.

33.

Der wilde und der zahme Esel.

Ein wilder Esel erblickte einen zahmen Esel, der sehr ermüdet war; da spottete er seiner, indem er ihn also anredete: „Ich bin frei, wohne auf den Bergen, weide an zahllosen Bächen und lebe ohne Mühe und Beschwerde; du aber wirst tagtäglich gestossen und geschlagen.“ Wie er aber auf solche Weise seinen Spott trieb, erschien ihm plötzlich ein Löwe [und dem Esel nahete er sich nicht, weil der Herr desselben bei ihm und leicht zur Hilfe war] und zerriss ihn ohne dass sich ein Helfer für ihn fand.

Dies lehrt,

dass diejenigen Menschen, welche den Mühseligkeiten der Arbeit sich nicht unterziehen und unter einer andern Gewalt nicht stehen wollen, bald ihren Untergang finden.

ולעודרנא zu betrachten. — 13) Goldb. u. Mscr. פולחנא. — 14) Syr. 3. Person plur. f. g — Vgl. Aes. 318.

לד

טליא ועקרבא.

טליא חד לבר מן שורא[1] קמצי ציד[2] הוה. וכד
חמא עקרבא סבר דקמצא הוא ואושיט ידיה
דנלבבה[3]. ארימה[4] עוקצא ואמרת ליה: ~~א[5]...~~ איִשְׁתּוּף
דין[6] לבבתין[7] ועבדתך[8] דתרפי קמצי סגי[9] דצודת.[10]

---

¹) Eben so Aes. 350: „πρὸ τοῦ τείχους“ „ausserhalb der Stadtmauer;“ Syntip. 39: „ἐν τοῖς ἐξωτάτοις καὶ ἐρημικωτάτοις τόποις“ „in ausserhalb liegenden, einsamen Orten.“ — ²) G. u. M. fälschlich צדי. — ³) G. u. M. דנלבבה. — ⁴) G. ארימת. — ⁵) G. u. M. אושטיף, augensch. aus Irrthum ~~zusammenger. u.~~ פ für [illegible] geschrieben. — ⁶) Für ~~באין~~ de: ⁷) = לבבתני; G. u. M. ובבתין. — ⁸) Ich würde dich machen, dass du u. s. w. — ⁹) Adv. für Adj., s. Uhlem. syr. Gr. §. 82, 2 b. — ¹⁰) G. u. M. דצדות; Syntip.: ὁ δὲ σκορπίος ... ἰθύνας ἔφη πρὸς κτλ. „der Skorpion sprach zu dem Jüngling, indem er seinen Stachel emporhob, um denselben zu stechen: „wenn du dich nur mich anzurühren unterfangen hättest, würde ich so gerüstet haben (παρεσκεύασα) dass du selbst die Heuschrecken, die du schon hast, (καὶ ἃς κατέσχες ἀκρίδας) losliessest.“ Aes.: „καὶ ὃς τὸ κέντρον ἐπάρας ἔφη κτλ.“ „und der Skorpion sprach, den Stachel erhebend: O dass du doch dies thätest, damit du auch die Heuschrecken losliessest, welche du gefangen

¹ Sehr übereinstimmend mit Persischen Syntipa:

מַלְפָּא הָדָא
דְלָא זָרֵק[11] לְנָשׁ[12] דִבְחַד דוּבְרָא נִתְקְרֵב
צֵייד[13] טָבֵי[14] וּבִישֵׁי.

34.

Der Knabe und der Skorpion.

Ein Knabe fing ausserhalb der Stadtmauer Heuschrecken, da erblickte er einen Skorpion und glaubte, dies sei ebenfalls eine Heuschrecke. Er streckte daher die Hand aus, um ihn zu ergreifen, da erhob der Skorpion

---

hast.“ — [11]) Goldb. זרק. — [12]) G. u. M. לנשרב; augenscheinlich muss jedoch die letzte Sylbe רב getrennt u. zum folg. Worte gelesen werden. — [13]) Vor diesem Worte hat Goldb. noch צ[illegible]ן, das er jedoch wahrscheinlich aus Versehen für das folgende Wort geschrieben, ohne es dann zu streichen. — [14]) Syntip. „ὡς οὐ χρὴ καὶ τοῖς σκαιοῖς ἀνδράσιν ἐπίσης ἐντυγχάνειν,“ „dass man nicht müsse den bösen Menschen auf gleiche Weise begegnen;“ Cod. I., der Matthaei vorgelegen, hat jedoch hinter ἀνδράσι noch „καὶ τοῖς ἀγαθοῖς,“ „wie den guten.“ Der Zusatz im Syntip: ἀλλ' ἑκάστῳ κτλ. „sondern billiger Weise mit jedem nach der ihm eigenthümlichen Gemüthsrichtung verkehren,“ geht eigentlich aus dem Vordersatze schon hervor und fehlt darum in unserer Fabel, deren Haupttheil mehr mit Aes. Fab. 350 b. übereinstimmt. Vgl. Lokm. F. 26.

seinen Stachel und rief ihm zu: „~~O Thor~~, ~~wenn~~ du mich fingest, würde ich so auf dich wirken, dass du viele Heuschrecken los liessest, die du bereits eingefangen hast.“

Dies lehrt,

dass es dem Menschen nicht zieme, auf eine und dieselbe Weise den Guten und den Bösen zu nahen.

לֹה

שׁוּשְׁמָנָא וְטִיטְבוּס.

שׁוּשְׁמָנָא חַד בְּסִיתְוָא חִיטֵא אָכֵיל הֲוָה דִבְקַיְטָא מְכַנְּשָׁן הֲוָה לֵיהּ . וְכַד הֲוָה מִטְרָא אַפֵּקִינָן דְּנִיבְשָׁן . טִיטְבוּס צִיפְּרָא חֲזָא אֲמַר הַב לִי מִנְּהוֹן . אֲמַר לֵיהּ שׁוּשְׁמָנָא דְאֵיכָא הֲוַיתְ כּוּלָּה קַיְטָא דְתוּרְסָיָא לָא סָמְתְּ לָךְ . אֲמַר לֵיהּ טִיטְבוּס צִיפְּרָא : פְּנַאי[1] לָא הֲוָה לֵיהּ[2] מְטוּל דְּזָמֵיר דְּזְמָרָא[3] הֲוֵית כּוּלָּה קַיְטָא . כַּד

---

1) Buxd. punkt. in seinem Lex. talmud. dies Wort פְּנַאי, doch Eccles. 2, 10. finden wirs wie oben. — G. u. M. הוֹאי; viell. das arab. هوى Lust, Willen; doch die Worte „οὐκ ἐσχόλαζον,“ ich habe keine Musse gehabt,“ in der ähnlichen Aes. Fabel (Aes. 401) rechtfertigen unsere erste Conjectur. Syntip. Fab. 43: „durch das Singen bin ich vom Einsammeln abgehalten worden.“ — 2) Für לִי. — 3) Vielleicht Plur. und זְמָרֵא zu punktiren. —

שְׁמַע שׁוּשְׁמָנָא. גְּחַךְ וְחָיֵךְ[4] וְחָמֵילִינוּן לְגַו[5]. עֲנֵי[6]
וַאֲמַר לֵיהּ מֶהִיכֵי[7] דְזָמֵר הֲוַיְתְּ כּוּלָּה קַיְטָא זִיל
רְקוֹד הָשָׁא כּוּלָּה סִתְוָא.

הָדָא

לְקַבֵל הִינוּן דַעֲבָדָה לָא עָבְדִין וּבָתַר סְרִיקוּתָא רָהֲטִין
לָא מֶדֶם[8] בִּלְחוֹד דְלָא קָנִין אֶלָּא אַף בְּכַפְנָא מָיְתִין[9].

35.

Die Ameise und die Baumgrille.

Eine Ameise nährte sich im Winter von dem Weizen, den sie im Sommer eingesammelt hatte. Einst brachte

---

[4]) Partic. von חוּךְ (s. Uhlem. syr. Gr. §. 64 2 B. γ. p. 168). Hier mit גְּחַךְ: „die Ameise lachte und lachte," d. i. andauernd. — [5]) Syntip. τοῖς ἐνδοτέροις τῆς γῆς μυχοῖς κτλ. „sie verbarg den Weizen tiefer in die Winkel der Erde." — [6]) S. Uhlem. syr. Gramm. §. 64 2 A. Anm. — [7]) „wovon du gesungen, das tanze jetzt" (d. i. nach den Melodien), wie nämlich die Ameise von dem isst, was sie eingesammelt. Durch das מֶ hat unsere Fabel einen Vorzug vor der griechischen, welche in allen Ausgaben lautet: „wie oder wenn du im Sommer gesungen, so tanze jetzt im Winter." Syntip. F. 43: „ὡς ἐπεὶ τότε ματαίως ἐμελῴδεις κτλ." „Da du damals leichtfertig gesungen, wolle demnach jetzt tanzen." — [8]) Object zu קָנִין. Constr.: לא בלחוד דלא קנין מדם. — [9]) Für מָיְתִין. —

sie aber ihren Vorrath, der durch Regen nass geworden war, heraus, damit er trocken werde. Als dies eine Baumgrille sah, sprach sie zur Ameise: „Gib mir einen Theil dieses Weizens.“ Hierauf entgegnete ihr jedoch die Ameise: „Wo warst du denn den ganzen Sommer, dass du dich nicht mit Nahrung versehen hast?“ „Ich hatte keine Zeit“, erwiderte jene, „da ich den ganzen Sommer hindurch sang. Als die Ameise dies hörte, lachte sie, und indem sie ihren Weizen wieder hinein (in den Aufbewahrungsort) brachte, sprach sie zur Baumgrille: „So tanze jetzt den ganzen Winter nach den Melodien, die du den Sommer über gesungen hast.“

Dies

ist gegen diejenigen gerichtet, welche sich keiner Arbeit unterziehen und nur dem Müssiggange fröhnen; nicht nur dass sie nichts erwerben, sondern die Noth reibt (endlich) auch ihr Leben auf.

לוֹ

עִיזָא וְדֵיבָא.

עִיזָא[1] בְשִׁקִיפָא[2] רָעְיָא הֲוַית וְכַד חֲזָא דֵיבָא צְבָא

---

[1]) Goldb. u. Mscr. עירא; Synt. F. 44. ebenf. αἴξ, Ziege. — [2]) Goldb. u. Mscr. שיקפא; doch, wie aus später folgendem

הֲוָה דְנֶהֱדְיֵה וְנֵיכְלֵיה[3] וּדְנֵיסַק לֵיה לְשְׁקִיפָא דְּחִיל[4] הֲוָה . אֲמַר לֵיה : אֵין[5] שְׁרָרָא מְטוּל מָנָא שְׁבַקְתְּ פְּקַעְתָא וּמַרְגֵי[6] וּבְשְׁקִיפֵי רָעְיָא אַנְתְּ . אֵיכָא דְסַגֵּי קִינְדִינוּס[7] אִיתֵיךְ[8] אֵין תַּמְתְּנִין[9] תַּפְּלִין . אֲמְרָה לֵיה יָדְעָנָא דְסַגֵּי בְּטֵל[10] לָךְ עֲלַי יַתִּר[11] דְעַל נַפְשָׁךְ וּסְבַרְתְּ דְאִין אֵיחוּת תֵּיכְלְנַנִי.[12]

Plur. ersichtlich, nur Irrthum des Copisten. — 3) Goldb. דניכליה. — 4) Syntip. *μὴ δυνάμενος κτλ.* „Da er den Felsen nicht besteigen konnte." — 5) Eigentlich: „in Wahrheit;" Syntip.: *ὦ ταλαίπωρε,* „o du Mühevolle, Unglückliche!" und später noch das unserem Ausrufe entsprechende *ἦ πάντως.* — 6) Goldberg: ומרבי; Syntip.: „die ebenen Orte und (*τοὺς λειμῶνας*) die Auen, Wiesen." — 7) G. בקדינוס, Mscr. בקידינוס; vermuthlich soll jedoch das ב ein נ sein und nach קי stehen. Synt: *ἵνα ἐντεῦθεν κινδυνεύσῃς κτλ.* „Du läufst dort Gefahr umzuzukommen." — 8) „Du bist, wo Gefahr ist." G. u. M. איתיך. — 9) G. u. M. מתנין; die Endung נין (2. Person fem. sing. fut.) zeigt jedoch, dass hier ת praef. weggelassen worden. Im Syr. scheint dies Wort nur im Ithp. gebräuchlich, wonach hier תִּתְמַתְּנִין geschrieben werden müsste; im Chald. u. Talmud. findet sichs jedoch auch im Peal und sehr häufig im Aphel, als dessen Futurum ich es hier betrachte. — 10) = בטיל. — 11) = יתיר. — 12) G.

מַלְפָּא דָ׳

לְקַבֵּל אִנּוּן[13] דְּלָא הִנּוּן מְוֹלְכִין[14] אַהֲדָדֵי[15] מֵדֶּם
דְּיָאֵי[16] לְהוֹן[17] אֶלָּא מֵדֶּם דִּלְנַפְשֵׁיהוֹן פָּקְחֵי.[18]

36.

Die Ziege und der Wolf.

Eine Ziege weidete auf einem Felsen, da erblickte sie ein Wolf, der sie ergreifen und verzehren wollte. Er fürchtete sich jedoch, den Felsen hinanzusteigen und rief ihr daher zu: „Traun! warum hast du die Ebene und die Triften verlassen und weidest auf Felsen? — wo so grosse Gefahr dich umgibt, weidest du; wenn du zögerst, stürzest du herunter.“ Hierauf aber erwiderte ihm die Ziege: „Wol weiss ich, dass du um mich sehr

---

היכלננו. — 13) Goldb. אינין. — 14) G. מילכון. — 15) Eigentlich: „sich gegenseitig;“ Syntip.: „*βουλὴν ἑτέροις παρέχουσι*“ „ertheilen Anderen Rath.“ — 16) G. u. M. רעאי, da jedoch ר und ד auch ע und יי ähnliche Gestalt haben, ist diese Corruptel leicht erklärlich. — 17) Wie in Syntip.: *ἐκείνοις* „jenen.“ — 18) G. u. M. פקיע; das י und den ersten Theil des ע halte ich indess für ח, den letzten Theil des ע für י und das ganze Wort für den Plural des syr. Partic. פקח fem. פקחא „nützlich.“ Eben so hat Syntip. *ἑαυτοῖς δὲ ἐπικερδῆ καὶ ὠφέλιμον* „ihnen selbst gewinnbringend und nützlich.“ — Vgl. Aes. 270.

besorgt bist, mehr, als um dich selbst; — wenn ich hinuntersteige, wirst du mich verspeisen."

Dies ist eine Lehre
gegen diejenigen, welche Anderen nicht das rathen, was diesen frommt, sondern nur was ihrer eigenen Person zum Nutzen gereicht.

לז

דֵּיבָא וְאַרְיָא.

דֵּיבָא[1] חֲטַף (חטינתא) קְטִינְתָא[2] וְכַד שָׁקֵיל לֵיהּ וְאָזֵיל פְּגַע בֵּיהּ אַרְיָא שָׁוקְלָהּ[3] מִנֵּיהּ. אֲמַר

---

1) G. דובא; Syntip. Fab. 52: *λύκος*, u. Lokm. 21 eben so ذدب Wolf. — 2) G. u. M. חטינתא; Synt.: *χοῖρος*, „Schweinchen" u. eben so Lokm. خنوصا صغيرا „kleines Ferkel." Viell. חטינתא, das arab. חנוצא mit versetzten Buchst. und zwar: חִנּוֹטְתָא; wahrscheinlicher jedoch ist ח ein corrumpirtes ק, da beide Buchstaben im Mscr. oft ähnliche Gestalt haben. Das Wort wäre dann das Fem. von קיטנא, das nach Castelli Lexic. pag. 793 gleichbedeutend mit חזירא ist (s. das Glossar rad. קטן). In diesem Falle wäre allerdings besser קִיטְנְתָא zu lesen. Wollte man קַטִּינְתָא. punktiren und dies als Adjectiv zu einem aus Fahrlässigkeit des Copisten weggelassenen חזירתא betrachten, so würden beide Wörter ganz den angeführten arabischen entsprechen. — 3) S. Uhlem. syr. Gr. §. 64 B. *β* S. 168. —

דֵיבָא אַף אֲנָא מִתְדַמַּר הֲוֵית דְמֵדֵם דְבַחֲטוּפְיָא[4]
אֲקַדֵּא[5] . אֲמַר לֵיהּ אַרְיָא מֵדֵם דְלָא דִילָךְ לָא הֲוָת[6]
רָוֵחִים.[7]

— [4]) Hier ist: קְנֵית „was ich (durch Raub) erworben“ zu ergänzen. Syntip.: „τὸ ἐξ ἁρπαγῆς μοι προσγενμένου“ „was mir durch Raub zu Theil geworden,“ und Lokm.: اغتصبته „das ich mit Gewalt genommen.“ — [5]) G. u. M. אקדם; Synt.: πάντως καὶ αὐτὸς ἐθαύμαζον πῶς ἂν διέμεινε παρ᾽ ἐμοὶ κτλ. „ich würde mich selbst sehr gewundert haben, wenn (das Geraubte) bei mir geblieben wäre.“ Dies rechtfertigt unsere Conjectur. Ueber Fut. für Fut. ex. im conjunctiven Sinne s. Uhlem. Gr. §. 61. — Aus Syntip. wie aus dieser Fabel ist leicht ersichtlich, wie das لا vor يثبت معي in Lokm. Fab. sich fälschlich in die Mscr. eingeschlichen und dass das Mscr. der Par. Bibliothek die richtige Lesart darbiete. Schier führt wunderbarer Weise in seiner Anmerkung zu der betreffenden Lokm.'schen Fab. die Stelle des Syntip. gerade als Beweis für die Richtigkeit des لا an. Aus der mir später zu Händen gekommenen Derenburgschen Ausgabe S. 30 ersehe ich, dass dort bereits hierauf aufmerksam gemacht worden. Diese Fabel dient nun noch mehr zur Rechtfertigung der von Derenb. angenommenen Lesart. — [6]) Praet. für Imperat. (s. Uhlem. §. 60 5 a.) — [7]) In Syntip. wie in Lokm. schliesst die Fabel mit den Worten des Wolfs, die er dort zu sich selbst spricht („ἐν ἑαυτῷ“ “في نفسه„); hier jedoch sind die Worte des

מַלְפָא דָא
דִנְכְסֵי דְמִן בִּישְׁתָא וְדַחֲטוּפְיָא[8] מִתְקַנִּין לָא
מִתְקַדְּרִין[9] וְחַיָּתָא[10] לָא הֲוֵי לְהוֹן.

37.

Der Wolf und der Löwe.

Ein Wolf raubte ein Schweinchen; als er dasselbe jedoch genommen hatte und weggegangen war, begegnete ihm ein Löwe, der es ihm entriss. Hierauf sprach der Wolf: „Ich hätte mich auch selbst gewundert, wenn ich geraubtes Gut behalten hätte.“ Der Löwe aber rief ihm zu: „Was dir nicht gehört, das begehre nicht.“

Dies lehrt,
dass die durch Unredlichkeit oder Raub erlangten Güter dem Besitzer nicht bleiben, ja dass sie selbst keine Spuren zurücklassen.

Wolfs an den Löwen gerichtet und daher die Lehre desselben. Aes. F. 279, wo statt *χοῖρον* (Fur. 416) „Schweinchen,“ *πρόβατον*, „Schaf,“ gelesen wird, lässt den Wolf zum Löwen sprechen „*ἀδίκως ἀφείλου τὸ ἐμόν*“ „du hast mir mit Unrecht das Meinige genommen,“ und den Löwen erwidern: „*σοὶ γὰρ δικαίως ὑπὸ φίλου ἐδόθη*;“ „dir ist es wohl rechtlich von einem Freunde gegeben worden?“ — [8]) Für ודמן חטופיא. [9]) G. מתקרין. — [10]) plur. fem.

לח

גָּלָא וְאַרְנַבְתָּא.

גָּלָא דְנַהֲרָא וְאַרְנַבְתָּא אַרִיהֲטָא מִתְהֲרִין[1] הֲווֹ
וּבְדוּכְתָּא דִידִיעָא[2] סָם[3] לְהוֹן דְנִרְהֲטוּן . אַרְנְבָא[4] דֵין
מְטוּל דְסָפֵי לָא הֲוָת[5] מְקַלְּלוּתָא דְרִיגְלוֹי אַהֲמִיַת[6]
וּדְמֹכַת[7] . גָּלָא דֵין מְטוּל[8] דְיָדְעָה יַקִּירוּתָא דְכְיָנָא[9]

---

¹) Besser: מִתְהֲרִן הֲוֵי, da beide Subj. g. f. sind; doch vielleicht weil später ארנבא gesetzt wird. — ²) So Mscr.; in Goldb. Ed. fehlt dies Wort. Lokm. Fab. 20 hat statt „einen bestimmten Ort“ “الجبل„ „einen Berg“ und Aes. F. 420 ebenf. *τόπον* „Ort.“ — ³) Für סָמוּ; in Aes. F. 420 b. wird ein Fuchs als der das Ziel setzende eingeführt. — ⁴) Aehnlich wird in Syntip. Fab. 38 zwei Mal *λύκος*, „Wolf,“ gefunden, obgleich dieselbe mit *λύκαινα*, Wölfin, begonnen. — ⁵) ⁶) und ⁷) alle drei Verben g. f., weil früher ארנבתא steht; ספי und ריגלוי aber wegen ארנבא. Auch zu Ende dieser F. findet sich eine Geschlechtsabwechslung. — ⁸) In G. folgt hier fälschl. מנא. — ⁹) G. u. M. דמוכא, das nur in דדמוכתא emend. einen Sinn gäbe. Lokm. hat hier jedoch: „weil sie kannte die Schwerfälligkeit „طبيعتها“ ihrer Natur.“ Betrachten wir nun das מ als aus כי zusammengeflossen, das כ als ein in seinen Horizontalstrichen verlängertes נ und ו für י, wie alles dies in unserem Mscr. sehr häufig vorkommt, so haben wir den dem arabischen entsprechenden syr. Ausdruck,

מִן רִיהֲטָא לָא שְׁלֵית וְכַד דְּמוֹכַת אַרְנְבָא רְהֶיטַת וְקַדְּמְתָהּ.[10]

מַלְפָּא דָא

דְּצִיפוּתָא[11] וְאַמִּינוּתָא[12] טָבָא מִן הַמְיָנוּתָא.[13] וְדַמְיוּתָא.[14]

---

wie oben zu lesen. Das א am Ende kann auch von dem unwissenden Copisten sehr leicht für ה suff. gesetzt worden sein; soll jedoch das א beibehalten werden, so ist dies eine im Griech. häufig vorkommende Construktion, die sonst auch bei verbis activis, an welchen zuweilen die Suffixa weggelassen werden, im Syrischen ein Analogon findet. — 10) Goldb. u. Mscr. וקדמתא, augenscheinlich jedoch א für ה. — Lokm. lässt die Schildkröte in dem Momente ans Ziel kommen, wo der Hase aus dem Schlafe erwacht, und nach Aesop. Ed. Fur., F. 173, findet der Hase die Schildkröte schlafend am Ziele. — 11) = ציפתא. — 12) G ואמצותא. — 13) G. u. M. נהמיותא. — 14) G. ודמיותא, im Mscr. jedoch durchstrichen. Der Parallelismus fordert indess hier noch irgend ein Wort, für welches der Copist irrthümlich ודמיותא gesetzt und gestrichen haben mag, ohne dann das richtige hinzuzufügen; dieses Wort ist entweder das oben angegebene, oder ודמכותא „und Schlaf." — Die Nutzanwendung stimmt mit Lokm. ed. Derenb. überein; die in ed. Rödiger und Schier weicht davon ab. — Bei Syntip. fehlt diese Fabel.

38.

Die Schildkröte und der Hase.

Eine Flussschildkröte und ein Hase forderten sich zu einem Wettlaufe heraus und setzten einen bestimmten Ort als Ziel fest. Der Hase, der seiner Schnellfüssigkeit wegen sorglos war, behandelte die Angelegenheit nachlässig und schlief; die Schildkröte hingegen liess, weil sie die Schwerfälligkeit ihrer Natur kannte, vom Laufen nicht ab. Sie lief während der Hase schlief und kam ihm darum zuvor.

Dies lehrt,
dass Sorgfalt und unausgesetztes Streben besser, als
Sorglosigkeit und Nachlässigkeit sind.

לט

עוּקְבְּרֵי וְכָכוּשְׁיָתָא.

עוּקְבְּרֵי[1] כַּד סַגִּי מִזְדְּכִין הֲווֹ מִן כָּכוּשְׁתָא[2] סָבְרֵי[3] לְהוֹן מְטוּל דְּלֵית לְהוֹן רֵישָׁנֵא[4] וְקַרְנָתָא

---

¹) G. u. M. irrthümlich: עוקרבי; Syntip. 51 ebenf. *μύες*, „Mäuse." — ²) Plur. = כָּכוּשִׁיָתָא. — ³) Partic. plur. für 3. Person plur., häufig im Talmud. — ⁴) Goldb. רישנא; Syntip.: „*καὶ γνόντες ἐξ ἀτονίας κτλ.*" „sie sahen ein, dass sie ihrer Schwäche und Feigheit wegen besiegt worden, weshalb sie

מְזַדַּבְּיִין[5] (וזכי)[6] מִנְּהוֹן וַעֲבַדוּ לְהוֹן רֵישָׁנֵא[7] וְקַרְנָתָא
וְשָׂמוּ בְּרֵישֵׁיהוֹן[8] דְּלֶיהֱווֹן יָדְעִין דְּרֵישָׁנֵא אִנּוּן.
וְכַד אֲתֵי[9] עֲלֵיהוֹן כָּכוּשָׁתָא עוּקְבְּרֵי שְׁחִימֵי עֲרַקוּ
וַעַלּוּ בַּחֲרוּרֵי וְרֵישָׁנֵא אִתְחֲדוּ[10] קַרְנָתְהוֹן בַּחֲרוּרֵי אֲתָאָ[11]
כָּכוּשָׁתָא וְקַטְּלוּנוּן.

מַלְפָּא ד׳

דְּאִילֵין[12] דִּלְבַר מִן מִינְהוֹן צָבִין דְּנֶעְבְּדוּן מֶדֶם לָא
בִּלְחוֹד מְסַתַּגְּפִין[13] אֶלָּא לְמוֹתָא מָטְיִן[14]

Hauptleute und Anführer wählten.“ — 5) = מְזְדַּבְּיִן. — 6) G u. Mscr.; doch wahrscheinlich ist dies Wort nur irrthümlich geschrieben worden. — 7) Syntip. *οἱ δὲ σατράπαι κτλ.* „Die Satrapen befestigten sich, damit sie vor den übrigen kenntlich seien und durch Muth sie überragen, Hörner an ihre Köpfe.“ Natürlicher hat Babrios F. 31: . . . *λεπτὰ πηλίνων τοίχων | κάρφη μετώποις ἁρμόσαντες* . . „sie befestigten sich dünne Strohhalme, (gezogen) aus lehmernen Wänden.“ — 8) So Mscr., in Goldb. fehlt dies Wort. — 9) G. u. M. אייתי. — 10) Für אִתְחֲדוּ, weniger richtig scheint mir אֲחַדוּ, „die Hörner griffen in die Löcher.“ — 11) Augensch. Schreibf. f. אֲתָאָה oder אֲתֵי wie kurz vorh., syr. 3. Pers. fem. plur. praet. — 12) G. u. M. דאילו, aber wahrscheinlich ו nur verkürztes ן wie oben F. 9. — 13) M. u. G. מסתפגין, was von dem talmud. ספג, „schlagen,“ abzuleiten wäre; meines Dafürhaltens ist es jedoch nur als Schreibf. für das oben angegebene Wort zu betrachten. — 14) Syntip. Nutzanwendung: „Die,

39.

Die Mäuse und die Wiesel.

Die Mäuse, die häufig von den Wieseln besiegt worden waren, glaubten, ihre Niederlage sei daher gekommen, weil sie keine Anführer und (diese) keine Hörner hätten. Darum wählten sie sich Hauptleute und fertigten sich Hörner an, die sie jenen an die Köpfe befestigten, damit man sie auch als Hauptleute erkenne. Als sie nun wieder einmal von den Wieseln überfallen wurden, gelangten die gemeinen Mäuse fliehend in die Schlupfwinkel, die Anführer aber, deren Hörner in den Oeffnungen der Schlupfwinkel stecken blieben, wurden von den herbeieilenden Wieseln getödtet.

Dies lehrt,

dass diejenigen, welche irgend Etwas anstreben, das ihrer Natur nicht eigen, sich nicht nur Schaden, sondern den Tod zuziehen.

מ

תַּעֲלָא וְתַרְנְגוֹלֵי.

תַּעֲלָא[1] שְׁמַע כַּד[2] כְּרִיהִין תַּרְנְגוֹלֵי וּלְבַשׁ לְבוּשָׁא

---

welche zu sehr auf ihre Waffen vertrauen und nicht göttlichen Beistand anrufen, ziehen sich durch jene Waffen Gefahr zu.“ Aes. 291.

1) Lokm. F. 33 hat hier النمس „Marder“ u. Aesops ähnliche Fab. 16 führt „αἴλουρος καὶ ὄρνιθες“ ein, „eine Katze und Vögel“ oder „Wiesel und Hühner.“ — 2) Goldb. מצרחין,

מְטַוְּוסָא וְעַל דְנִסְעוּר[3] אִינוּן וּשְׁאֵלִינוּן : דְאֵיכָון[4] אַתּוּן.
אָמְרִין : שַׁפִּיר עָבְדִין הָוֵין אִלּוּ אַפֵּךְ[5] לָא חָזֵיין.

מַלְפָּא דָ׳

דְאִינוּן דְמִחַוְוין נַפְשֵׁיהוֹן דְרַחֲמֵי בְנֵיכְלָא[6] כַד
מְלֵין מַסַב[7] בְאַפֵּי.

Mscr. מצריחין, das מ ist jedoch so geschrieben, dass es leicht כד, und das צ für כ, das ח für ה gelesen werden kann. Für meine Conjectur spricht: „قد مرضوا“ „dass sie krank sind,“ in Lokm. F. 33 u. „ὅτι . . . νοσοῦσι“ „dass . . . krank seien“ in Aes.; eben so das folgende דנסעור. Die Construction ist hier jedoch: כד כריהין תרנגולי תעלא שמע. „Als einst die Hühner krank waren, hörte es der Fuchs.“ Das Object fehlt hier nach שמע, wie in Fab. 32 und wie in diesen Fabeln häufig nach חזא, „sehen.“ — ³) Goldb. דנסעיר; für unsere Lesart spricht: واتى يزورهن „er kam, um sie zu besuchen. — ⁴) M. u. Goldb.: מאיכון; das מ scheint jed. nur irrthüml. od. f. ד, vor direkt. Rede (= ὅτι) viell. f. די, angef. worden zu sein. — Die Frage gleicht völlig der arab. كيف انتن „wie seid ihr?“ — ⁵) Goldb. und Mscr.: אהפך. Lokm.: wir werden uns wohl befinden, sobald wir nicht sehen werden وجهك dein Antlitz.“ — ⁶) G. u. M. בכוכלא. — ⁷) G. u. M. מסבב אפיא; hier für נסבי באפיא. — Bei Syntip. fehlt diese Fabel.

40.

Der Fuchs und die Hühner.

Der Fuchs hörte, dass die Hühner krank seien; da kleidete er sich in eine Pfauenhülle und ging zu ihnen, um sie zu besuchen. Aber auf seine an sie gerichtete Frage: „Wie befindet ihr euch?“ antworteten jene: „Wir würden uns wohl befinden, wenn wir dein Antlitz nicht schaueten.“

Dies lehrt,
dass diejenigen, welche sich trugvollen Herzens als Freunde zeigen, nur Heuchelei treiben.

מא

אֵיְלָא וְאַרְיָא.

אֵיְלָא חַד מִן צַיָּדֵי עֲרַק וְעַל לִמְעַרְתָּא דְנִטְשֵׁי נַפְשֵׁיהּ . וְאַשְׁכְּחֵיהּ אַרְיָא וְהַבְרֵיהּ[1] אַרְיָא . וַאֲמַר אֵיְלָא הוּא : וַוי לֵיהּ[2] לְחַלְּשָׁא דְכַד מִן בַּר נַשׁ עָרֵיק הֲוֵית אַרְמֵיית נַפְשָׁא בִּידָא דְחַיּוּתָא[3] חֵילְתוּנִיתָא.

---

[1]) G. u. M. irrthümlich ותברתיה. — [2]) „Wehe ihm, dem Unglücklichen!“ Lokm. F. 8: الويل لى „wehe mir!“ — [3]) Lokm.: „ich floh vor Menschen und fiel in die Hände eines solchen, der härter (stärker) ist, als sie.“ — Aes. 129 gleich unserer Fabel:

מַלְפָּא דֶּין
דִּבְנֵי נָשֵׁי סַגִּיאֵי עָרְקִין מִן דְּחִילְתָא בְּצִירְתָא[4]
וּבְקִינְדִּינוּס מָסְרִין נַפְשֵׁיהוֹן.

41.

Der Hirsch und der Löwe.

Ein Hirsch, der vor den Jägern in eine Höhle geflohen war, um sich darin zu verbergen, wurde da von einem Löwen aufgefunden und zerrissen. Da sprach nun (im Verscheiden) jener Hirsch: „Wehe mir Armen! Ich floh vor Menschen und brachte dadurch mein Leben in die Gewalt eines wilden Thieres.“

Dies lehrt,
dass viele Menschen sich aus Furcht vor geringem Leide
in Lebensgefahr stürzen.

מב

תּוֹרָא וְאַרְיָא.

תּוֹרָא בַחֲתִירוּתֵיה וּבְעוּתְרָא דְּגַדְנוּתֵיה בִּלְחוֹדֵיה רָעֵי הֲוָה וְסָבַר הֲוָה דְּלָא יָאֵא[1] דְהוּא[2] נִחַלֵּט[3] עָם תּוֹרֵי אַחֲרִינֵי . וְכַד בִּלְחוֹדֵיה רָעֵי הֲוָה אַרְיָא

„ἐμαυτὴν θηρίῳ ἐνεχείρισα“ „brachte mich selbst in die Hand eines wilden Thieres.“ — [4]) G. בצידתא. Bei Syntip. fehlt d. F.

[1]) Goldb. u. Mscr. דבי איא, augensch. für דל׳ יאיא. — [2]) G. u. M. הוא. — [3]) Für נתחלט, wie weiter unten er-

אִיתְחֲזִי מִן שְׁלִי[4] . וְצַד בַּקְרָא לָא קְרֵיב . וְכַד חֲזֵי
דְלֵית לֵיהּ מְעַדְרָנָא לָא מִן מָרוֹי וְלָא מִן בַּקְרָא
אַחֲרִינָא מְחַיֵיהּ וְתַבְרֵיהּ.

מַלְפָא דָא

לְקָבֵל אִינוּן דְבַחֲתִירוּתֵיהוֹן וּבְרָמוּתְהוֹן שָׁיְטִין[5]
חַבְרֵיהוֹן וְנָגְדִין נַפְשֵׁיהוֹן וְלָא צְבוֹ דְמִתְחַלְטִין
עִמְהוֹן וּמָה דְמָטֵי לְהוֹן אוּלְצָנָא לֵית לְהוֹן מְעַדְרִין.[6]

42.

Der Stier und der Löwe.

Ein Stier weidete seines Hochmuthes und seines üppigen Glückes wegen einsam, indem er sich einbildete, es zieme nicht, dass er sich anderen Stieren beigeselle. Als er sich jedoch so abgesondert hatte, erschien plötzlich ein Löwe, der sich nicht der Herde nahete, sondern wahrnehmend, dass jenem Stiere weder von seinen Besitzern, noch von den andern Rindern werde Beistand geleistet werden, diesen erschlug und zerriss.

Diese Lehre

ist gegen diejenigen gerichtet, welche in ihrem Stolze

---

sichtlich. — [4]) G. שלו. — [5]) G. שלחין, Mscr. שלטין; augenscheinlich jedoch für das oben angegebene Wort. — [6]) Diese Fabel hat weder Syntip. noch Lokm., auch habe ich sie bei Aes. nicht gefunden.

und Hochmuthe ihre Mitmenschen verachten, sich zurückziehen und mit Andern nicht Gemeinschaft machen wollen: gerathen sie in Noth, haben sie keine Helfer.

מג

כַּלְבָּא וְקוּנָּגָא.

כַּלְבָּא דְקוּנָּגָא[1] נְפַל בְּבֵירָא. חֲזְיֵהּ מָרֵיהּ נְחַת רְהַט בַּתְרֵיהּ דְנַסְקֵיהּ. הֲוָה כַלְבָּא סָבַר דִימְטַבָּעוּ[2] הוּא מְטַבַּע לֵיהּ וְנַכְּתֵיהּ וְאַבְאֵשׁ לֵיהּ. וּלְנַפְשֵׁיהּ אָמַר הֲוָה שַׁפִּיר גַּדְשַׁן. מְטוּל מָנָא אַנְתְּ סָבַר[3] מְטַבַּע הֲוֵית וַאֲנָא דְבַחַיַּיךְ[4] בָּעֵי הֲוָאִי.[5]

---

1) G. u. M. דקוננא; Syntip. F. 34: *κηπουροῦ* und Aes. Fab. 192 eben so: *κηπωροῦ*, „eines Gärtners Hund.“ — 2) Syr. Infinit.; G. u. M. ממטבועי; ich halte jedoch מ für די. — 3) G. u. M. בר, das keinen Sinn giebt, selbst wenn man כד od. בך lesen will. Für unsere Conjectur spricht das schon vorhergehende סבר. Die Anrede an den Hund nach dem vorhergegangenen ולנפשיה ist allerdings auffallend; Syntip. hat nur *δικαίως, ἔφη, πέπονθα κτλ.* „Ich leide mit Recht, sprach er, ich bemühte mich, dich aus dem Brunnen zu ziehen, und da wurde ich von dir schwer verwundet.“ (Vgl. Aes.) — 4) דנחייך. Ist das ד nicht Schreibfehler, so lautet die Phrase wörtlich: „und zwar ich, der ich dein Leben wünsche.“ — 5) Talmud. Form der 1. Person c. und der 3. Person f. sing. —

מַלְפָּא דָא
לִבְנֵי אֱינָשֵׁי כָּפְרֵי בְּטֵיבוּתָא.

43.

Der Hund und der Wächter.

Der Hund eines Wächters fiel in einen Brunnen. Sein Herr sah es, stieg hinab und suchte ihn zu erhaschen, um ihn wieder hinaufzubringen. Der Hund jedoch, welcher wähnte, er wolle ihn ersäufen, biss und beschädigte ihn; da sprach jener zu sich selbst: „Es ist mir nach Recht geschehen! warum glaubst du, ich wolle dich ertränken, ich, der ich dein Leben wünsche?"

Dies ist eine Lehre
für diejenigen, welche die ihnen bewiesene Güte nicht annerkennen.

מד

פַּרְחֲדוּדָא וְשָׁלֵאנוּתָא וְסַנְיָא.

פַּרְחֲדוּדָא[1] דְלֵילְיָא וְשָׁלֵינוּתָא וְסַנְיָא דְגִינְתָא הֲווֹ שׁוּתָּפֵי בַּהֲדָדֵי דְנָפְקִין[2] בְּתִיגָרוּתָא. פַּרְחֲדוּדָא דְלֵילְיָא

---

1) G. u. M. פרח דורא; Syntip. 36 ebenso: „Νυκτερίς:" das hier folgende דלילא scheint überflüssig zu sein, oder auf das sogenannte „Langohr" unter den Fledermäusen hinzudeuten, das erst später am Abend und niemals in der Morgendämmerung sich zeigt. — 2) G. ונפקין. Syntip.: . . . *κοινωνίαν ἔθεντο τοῦ*

כַּסְפָּא[3] סַגִּיאָה זָף וְשָׁלֵינוּנָא נְחָשָׁא סַגִּיאָה אַיְתֵי סַנְיָא דְגִינְתָּא לְבוּשֵׁי וּמָנֵי סַגִּיאֵה אַיְתֵי . וְכַד שָׁמוּ[4] בְאִילְפָא דְנֵירְדוֹן[5] קָם עֲלֵיהוֹן כִּימוּנָא קַשְׁיָא וּמְחָת לְאִילְפָא וְהַבְרֵיהּ וַאֲבַד כָּל מַה דַהֲוָה בֵיהּ . מְטוּל מָנָא פַּרְחֲדוּדָא בִימָמָא לָא נָפֵיק[6] : מְטוּל דְדָחֵיל מִן מוֹזְפֵי[7] . וְשָׁלֵינוּנָא עַדְמַשׁ[8] בְּמַיָּא מַעְמֵיד וּבָעֵי נְחָשֵׁיהּ . וְסַנְיָא דְגִינְתָּא כַּד לְבוּשֵׁי אוֹבֵיד[9] בָּעֵי בִלְבוּשָׁא דְכָל מָה דְעָבַר מִיתְתְּלִי[10] דְסָבַר דְמָנוֹי אִינּוּן.

ἐπί τινα κτλ. „sie machten Gemeinschaft, einen Seehandel zu beginnen.“ — 3) Syntip.: *ἡ μὲν χρυσόν κτλ.* „Die eine brachte Geld, der andere Erz und der dritte Gewebe durch Anleihe zusammen.“ — 4) = סָמוּ. — 5) Goldb. דנידרין. — 6) Syntip. hat diese Frage nicht, sondern blos: „Seit jener Zeit zieht die ihre Gläubiger fürchtende Fledermaus sich zurück und geht nur des Nachts aus.“ — 7) G. u. M. מחפי, entstanden durch Zusammenfluss von זו. Syntip. ebenf.: „*τοὺς δανειστὰς πτοουμένη*“ „die Gläubiger fürchtend.“ — 8) G. u. M. עדמה, nach welchem aber noch ein zeitbestimmendes Adverb folgen müsste. — 9) Für דְאוֹבִיד. (S. Uhlem. syr. Gramm. §. 56, 3 Anm.) — 10) G. u. M. מייתית לי; Syntip. „*τοῖς ἱματισματοῖς τῶν παραπορευομένων συμπλεκομένη*“ „sich in die Kleider der Vorübergehenden

מַלְפָּא דָא

דְהָנֵי[11] דְסַגִּי מִזְדְהָרִין בִּזְבַן דְהָוֵין גָּרְשִׁין מִן אוּלְצָנָא (הָנֵי סַגִּי) מִזְדְהָרִין מִן סוּעַרְנֵי דְלָא הָוְין.

---

verwickelnd. — [11]) Diese Nutzanwendung ist die verstümmelteste Stelle des Manuscripts, in welchem sie lautet:

דהב דסגי מן הדדין בזבז הני דסגי מזדהרין דהוין גדשין מן אולצנא ומן סוערני דלא הוין.

(Goldb. hat noch דסבי für das erste דסגי, מורהרין für מזדהרין und סיעהא für סוערני gelesen.) Betrachten wir jedoch das ב in דהב als aus ני zusammengeflossen, das letzte ז in בזבז für ן, מן הדדין für מזדהרין, das zweite הני דסגי als Irrthum des Copisten oder für הני סגי und mit dem zweiten מזדהרין verbunden als nach אולצנא kommend, u. das ו vor dem zweiten מן als überflüssig, so lautet die Stelle wörtlich: „Dies lehrt, diejenigen, welche sich zur Zeit, da sie von Drangsal befallen, sehr in Acht nehmen, diese nehmen sich (oft auch) sehr in Acht u. s. w.;“ welcher Ausspruch sich vorzüglich auf die Furcht der Fledermaus stützt. Syntip. ermahnt in der Nutzanwendung den einer Gefahr entronnenen Menschen, nach derselben Bedacht zu nehmen, dass er nicht wieder in ein ähnliches Unglück gerathe. Vgl. Aes. 306 u. 306 b.

44.

Die Fledermaus, der Fischreiher und der Dornbusch.

Eine Fledermaus, ein Fischreiher und ein Dornbusch hatten sich verbündet, um gemeinschaftlich Handelsgeschäfte zu treiben. Die Fledermaus hatte viel Silber aufgeborgt, der Fischreiher viel Kupfer angeschafft und der Dornstrauch eine Menge Kleider und Stoffe herbeigebracht. Als sie jedoch dies Alles in ein Schiff gelegt hatten und absegelten, überfiel sie ein heftiger Sturm, schleuderte das Schiff hin und her, und zertrümmerte es so, dass die ganze Ladung desselben in die Meerestiefe sank. — Weshalb kommt die Fledermaus am Tage nicht zum Vorschein? Weil sie sich vor ihren Gläubigern fürchtet. Der Fischreiher taucht auch jetzt noch ins Wasser, um sein Kupfer zu suchen, und der Dornstrauch, der seine verlorenen Kleider wieder erlangen will, hängt sich an das Gewand jedes Vorübergehenden in dem Wahne, dass es *seine* Sachen seien.

Dies lehrt,

diejenigen, welche zur Zeit der Noth allzuängstlich sind (diese) fürchten sich häufig (sehr) vor Dingen, die nicht sind.

מה

אַרְיָא וְתַעֲלָא.

אַרְיָא חַד כַּד סִיב[1] סַגִּי וְלָא מָצֵי הֲוָה דְנִתַרְסֵיה[2] נַפְשֵׁיה בִּצְנִיעוּתָא צָבֵי הֲוָה דְנִיחֵיה[3]. אַכְרֵיה[4] נַפְשֵׁיה וּנְפַל בִּמְעַרְתָּא וְכָל חַיוּתָא דַהֲוָה[5] אָתֵי דְנִסְעַר[6] הֲוָה אָחֵד לֵיהּ וְאָכֵיל לֵיהּ. אֲתָא תַעֲלָא וְקָם לְבַר מִן מְעַרְתָּא וּשְׁאֵלֵהּ הֵיכָן אַתְּ קָאֵי מָרִי קִירִיס. אֲמַר לֵיהּ אַרְיָא: מְטוּל מָנָא אַנְתְּ לָא קָרֵיב וְלָא עָיְלַת לִמְעַרְתָּא. אֲמַר לֵיהּ תַעֲלָא: אִילוּלֵי דְחָזֵא

---

[1]) Syntip. Fab. 37 hat noch den Zusatz: „καὶ ἀτονήσας“ u. Lokm. 6 وضعف „und schwach geworden war.“ — [2]) Hier steht das ה am Ende für א und eben so beim folgenden אכריה; gestützt auf Uhlem. syr. Gr. §. 55 B. könnte es jedoch viell. auch als suff. punktirt werden. — Goldb. u. Mscr.: דנהרסיה; Syntip.: „ἑαυτὸν . . . διατρέφειν“ „er konnte sich nicht ernähren“ und Lokm. Fab.: „er vermochte nicht mehr eines der Thiere anzugreifen.“ [3]) Für דניחיא. — [4]) Wie Lokm.: „فتمارض“ und Syntip.: „νοσεῖν οὖν προσποιούμενος“ „er stellte sich krank.“ — [5]) Für דהות אתיא, eben so das spätere auf חיותא bezügliche ליה für לה. — [6]) Für דהסער. Goldb.: דנסעד; Syntip. aber ebenfalls: „εἰς ἐπίσκεψιν αὐτοῦ“ „ihn

אֲנָא עוּקְבָתֵא דִסְגִיאָה דְעָלוּ[7] בְתַרְעָא וּדְנָפְקִין[8]
לָא חֲזָאִי אֲנָא עָיֵיל הֲוֵית.[9]

מַלְּפָא דָא

דְאֶינָשֵׁי חַד זְבַן גְרַשׁ[10] וַהֲוֵי[11] לְהוֹן אוּלְצָנָא מָה
דְחָזְיִין קִינְדִינוּס טָפְסִין[12] וְעָרְקִין מִינֵיהּ.

45.

Der Löwe und der Fuchs.

Ein Löwe, der, weil er sehr alt war, sich keine Nahrung mehr verschaffen konnte, beschloss durch List sein Leben zu fristen. Er stellte sich daher krank und legte sich in eine Höhle. Jedes Thier, das ihn nun besuchte, ergriff und verzehrte er. Der Fuchs kam auch, blieb aber ausserhalb der Höhle und frug ihn: „Wie befindest du dich, mein Herr und Gebieter?“ Hierauf erwiderte ihm jedoch der Löwe: „Warum trittst du nicht näher, kommst nicht in die Höhle?“ Da sprach der Fuchs zn ihm: „Wenn ich nicht die Fusstapfen so

---

zu sehen, zu besuchen,“ u. eben so Lokm. — 7) Plur. weil das Subj. Collect. ist. — 8) Genit. zu עוקבתא. — 9) Für הוית. — 10) G. גרשׁ. — 11) = וַהֲוָא. Vielleicht דהוי zu lesen: „es ereignete sich, dass“ u. s. w. — 12) Der doppelte Ausdruck der Flucht steht der Verstärkung wegen. Vgl. Aes. 246.

vieler sähe, die durch die Thüre hineingegangen, und keine einzige von solchen, die wieder herausgekommen, würde ich wol eintreten.“

Dies lehrt,

dass diejenigen Menschen, welche ein Mal von Noth und Drangsal befallen worden, die Flucht ergreifen, sobald sie Gefahr erblicken.

מו

כַּלְבָּא וְדֵיבָא.

כַּלְבָּא רָדֵיף הֲוָה בָּתַר דֵּיבָא וְסַגִּי הֲוָה מִשְׁתַּבְּהַר בְּחַיְלֵיהּ וּבְקַלִּילוּתָא דְּרִגְלוֹי. סָבַר הֲוָה דִּמְטוּל חַיְלֵיהּ עָרַק הֲוָה מִינֵּיהּ אִיהֲפַךְ[1] וַאֲמַר לֵיהּ לְכַלְבָּא: לָא מִנָּךְ אֲנָא דָּחֵיל אֶלָּא מִן מָרָךְ דְּבַתְרָךְ דְּעִמָּךְ רָדֵיף לִי.

מַלְפָּא דָא

דְּנַשׁ בְּחַיְלֵיהּ דַּחוֹרְנָא[2] לָא מִשְׁתַּבְּהַר.[3]

---

1) Für איתהפך. — 2) Für דַּאֲחוֹרְנָא. — 3) Syntip. Fabel 38: „Der Mensch prahle nicht mit dem Seelenadel (γενναιότητι) Anderer,“ u. Lokm. Fab. 38: „Der Mensch rühme sich dessen, was ihm eigen, und nicht dessen, was ihm nicht eigen ist.“ — Aes. 230.

46.

Der Hund und der Wolf.

Ein Hund verfolgte einen Wolf und rühmte sich dabei gar sehr seiner Kraft und der Schnelligkeit seiner Füsse, in dem Wahne, seine Stärke sei es, die den Wolf zur Flucht zwinge. Dieser rief jedoch, sich umwendend, dem Hunde zu: „Nicht vor dir fürchte ich mich, sondern vor deinem Herrn hinter dir, der mich gleichfalls verfolgt.“

Dies lehrt,

dass der Mensch sich nie mit eines Andern Tugend brüsten soll.

מז

תִּיתָא וְזֵיתָא.

תִּיתָא[1] חֲדָא בְּסִיתְוָא עַרְטִילָאִית[2] קְיָמָא הֲוָת כַּד[3] טַרְפֵא נָתְרִין וְזֵיתָא חֲדָא[4] דְקָרִיב הֲוָה לָהּ אֲמַר: דַּאֲנָא בְּקַיְטָא[5] דַּהֲוָיָא אֲנָא וּבְסִיתְוָא וּבְכָל זִמְנָא.

---

1) Goldb. תותא, „Maulbeerbaum;“ Syntip. 31 u. Aes. 124 jedoch *συκῇ* „Feigenbaum.“ — 2) Adv. für Adj.; vielleicht jedoch verschrieben für ערטיליתא. — 3) G. u. M. ברטיפא; Syntip.: ... *ἀποβάλλουσα φύλλα* „hatte die Blätter abgeworfen.“ — 4) Für חד; eine solche Geschlechtsverwechselung auch weiter unten. — 5) In Goldb. Ed. fehlen die Worte von בקיטא bis

אַתְּ דֵין בְּקַיְיטָא פָּיְיאַת[6] לְחוּד[7] וּבְסִיתְוָא עַרְטִילָה[8]
קָיְימַת אַנְתְּ דְלָא צִיבְתָא וּדְלָא פָהֲיוּתָא[9]. כָּל הָלֵין
אֲמַר זֵיתָא הוּא[10]. חֲזָא[11] אֱלָהָה[12] דְמוֹתָא וּבַרְקָא
חֲרִיפָא שַׁקֵּק בֵּיהּ וּמִן עִקָּרָא נִיסְקֵיהּ[13] וּלְהִיתָא
שַׁבְקָהּ.

מַלְפָא דָא

לֶאֱנָשֵׁי דְמִתְהַתְּרִין[14] וּבְעוּתְרָא וּבְגַדְנוּתָא[15]
מִשְׁתַּבְהֲרִין לְמוֹתָא מָטִין.

דין. — 6) Goldb. liest hier קיימית, weil ק mit פ und מ mit א im Manuscript sich ähnlich sind. Part. Peal vom syrischen פאא = שיילת, obwol sich sonst nur das Ethp. davon findet; demnach analog dem hebr. יָפִית. Hohes Lied 7, 7. Viell. jedoch פייאית adv. f. adj. wie oben. — 7) Dies Wort stände besser nach בקייטא. — 8) F. ערטילתא. G. ערטילת. — 9) G. u. M. פחיותא. — 10) Emphatisch. — 11) Ohne Object, wie häufig in diesen Fabeln. S. Uhlem. Gr. §. 55 B. Anm. 2. — 12) „Gott oder Herr des Todes." Synt.: „*κεραυνὸς ἄφνω θεόθεν κατηνέχθη*" „kam plötzlich Donner und Blitz von Gott herab." — 13) Goldb. u. M. עסקיה; das ע ist jedoch augenscheinlich aus ני zusammengeflossen. Syntip. ebenf. *καὶ ταύτην κατέφλεξε* „und brannte ihn nieder." — 14) Goldb. מתחתהרין. — 15) G. ובגרגורתא u. Mscr. ובגרגותא, das ר u. das zweite ג stehen jedoch f. דנ. Synt. ebenf. *καὶ τῇ τύχῃ* „und auf das Glück" u. s. w.

47.

Der Feigenbaum und der Oelbaum.

Ein Feigenbaum stand im Winter kahl, da die Blätter abgefallen waren. Ein in seiner Nähe befindlicher Oelbaum sagte daher zu ihm: „Siehe, ich glänze nicht nur im Sommer, sondern auch im Winter, ja zu jeder Zeit; du hingegen bist im Sommer nur geschmückt, im Winter aber kahl, ohne Schmuck und Zier.“ Alle diese Aeusserungen that der Oelbaum. Dieselben hatte jedoch auch der Todesengel vernommen — und sogleich spaltete diesen Oelbaum ein mächtiger Blitzstrahl und verbrannte ihn bis auf die Wurzel, den Feigenbaum hingegen liess er unversehrt.

Dies lehrt,

dass die Menschen, die dem Hochmuth fröhnen und auf Reichthum und Glück pochen, in den Tod rennen.

מח

גַּנָּנָא.

גַּבְרָא חֲזָא לְגַנָּנָא כַּד מַשְׁקֵי[1] גִּינְתָּא שָׁיְלֵיהּ

---

[1]) = كان يسقى البقل „bewässerte das Gemüse,“ Lokm. F. 15, und nicht wie in vielen Mscr. ينقى „reinigte das Gemüse.“ Syntip. 32 hat ebenf.: „*τῶν λαχάνων ὑδρείαν ποιούμενον*“ „sich mit Bewässerung der Gartenpflanzen beschäftigend.“

וַאֲמַר לֵיהּ[2]: מִטּוּל מָנָא יוּרְקָא דְדַבְרָא גָאֵי[2] וְיָרֵק[3] שַׁפִּיר כַּד לָא פְּלִיחַ וּדְלָא זְרִיעַ וְהָנֵי דְגִינְתָא מְחִיל[4] וּבָגֵל[5] חֲמָא. אֲמַר לֵיהּ הַהוּא גַנָּנָא: דְדַבְרָא אַרְעָא אִימֵּיהּ הִיא וְהָנֵךְ דְגִינְתָא אִתַּת אֲבוּה(וֹן)[6] הִיא.

— [2]) In G. Ed. fehlen beide Wörter. — [3]) Nicht Fut. Aphel, sondern Partic. =וְיָרֵק, so oben Fab. 37: שׁוּקלֹה für שָׁקְלָהּ. — [4]) Goldb. מקול; Mscr.: מקיל. — [5]) G. ובקלחמא; Mscr. ובגלחמא = ובעגל חמא. Lokm. eben so: سريع الذبول „welkt schnell“ u. Syntip. *πολλάκις κτλ.* „welkt oft.“ — [6]) Da הנך (talmud. Plur. von הדין) das Subj. ist, muss אבוה, wenn nicht אַבָּא dafür gesetzt werden soll, in אֲבוּהוֹן emend. werden, und eben so am Ende der Nutzanwendung, wo es sich auf טליי bezieht. אבוה für אַבָּא oder für אבוהי findet sich im Talmud. (Succah 56 b.): שׁוּתָא דִינוּקָא בְשׁוּקָא אוֹ דַאֲבוּה אוֹ דְאִימֵּיהּ „Das Gespräch des Kindes auf der Strasse rührt vom Vater od. von der Mutter her.“ (Vgl. das deutsche Sprichwort: „Die Jungen summen was die Alten brummen.“) Dukes setzt in seiner „Rabbin. Blumenlese“ S. 237 in der That אַבָּא für אבוה. — Unsere Fabel stimmt hier fast wörtlich mit Lokm. überein; Syntip.: „Die wilden Gewächse sind nur der göttlichen Vorsehung (*μόνῃ τῇ θείᾳ προνοίᾳ*) überlassen, die Gartenpflanzen aber werden von menschlicher Hand (*ὑπὸ χειρὸς ἀνθρωπίνης*)

מַלְפָא דָא

דִּטְלָיֵי דְמִתְרַבְּיִין מִן אִמָּהָתְהוֹן[7] פְּרִישָׁא[8] הִיא
תַּרְבוּתְהוֹן מִן הִינּוּן דְּמִתְרַבְּיִין מִן אִתַּת
אֲבוּה(וֹן).

48.

Der Gärtner.

Ein Mann, der einen Gärtner den Garten bewässern sah, richtete die Frage an ihn: „Wie kommt es wol, dass des Feldes Kräuter so prachtvoll grünen und üppig wuchern, ohne gepflegt, ja selbst ohne gepflanzt zu werden, während die des Gartens matt sind und bald welken?“ Da erwiderte ihm der Gärtner: „Den wild wachsenden Kräutern ist die Erde eine Mutter, denen des Gartens aber nur eine Stiefmutter.“

Dies lehrt,

dass die Kinder, welche durch ihre eigene Mutter herangebildet werden, eine ganz andere Erziehung erhalten, als diejenigen, welche einer Stiefmutter übergeben werden.

מט

צַיָּדָא וְקוּפָא.

צַיָּדָא חַד נוּנֵי הֲוָה צַיֵּיד וְכַד חֲזָא קוּפָא צָבֵי

---

gepflegt. — [7]) Für אִמְּהָתְהוֹן. — [8]) Für פרישתא. — Vgl. Aes. 191 und 191 b.

הֲוָה דְּנִדְמֵי לֵיהּ . כַּד חַם[1] שִׁמְשָׁא עַל צַיָּדָא לְמֶעְרְתָּא דְּנִתְנִיחַ[2] תַּמָּן וּמִצִּידְתֵּיהּ שְׁבַק לְוָות[3] נַהֲרָא . אֲתָא קוּפָּא שָׁקְלָהּ[4] . כַּד צְבָא דְּנִיפְרְסָהּ[5] אִתְּעֲרִי[6] בָּהּ וְאִיתְהֲנַק . כַּד חֲזָא צַיָּדָא אֲמַר : אֵין חַלָּשָׁא חוּשְׁבָּנָךְ[7] אוֹבְדָךְ[8] מְטוּל דְּמַפְרֵק סְרִיקוּתָא אַנְתְּ.

הָדָא

לְקָבֵל אִינוּן דְּצָבְיָין דְּנִדְמוּן בְּמֵדֶם דִּלְבַר מִנְּהוֹן וּבְקִנְדִּינוּס נָפְלִין.[9]

49.

Der Fischer und der Affe.

Ein Fischer fing Fische; ein Affe sah es und wollte ihm nachahmen. Als daher der Fischer der steigenden

---

1) In Syntip. 46 fehlt die Angabe des Grundes. — 2) G. u. M. דנתהה; ה ist jedoch aus נ׳ zusammengeflossen. Syntip. ebenf. *διαναπαῦσαι* „um inzwischen auszuruhen." — 3) „*παρὰ τὸν αἰγιαλόν*" „am Ufer." — 4) G. u. Mscr. שקלא, aber offenbar א für ה; dasselbe gilt von 5) das im Manuscript ebenfalls א am Ende hat. — 6) G. u. M. איתער, jedoch wahrscheinl. nur Schreibf. — 7) G. u. M. חושבני. — 8) G. u. M. אבדך; Syntip. „*ὤλεσέ σε ἡ ἀφροσύνη σου κτλ.*" „Deine Unvernunft und der possenhafte Einfall richteten dich zu Grunde." — 9) Syntip. „Diejenigen, welche nachzuahmen suchen das, was über sie hinaus (*τὰ ὑπὲρ αὐτούς*), d. h. über ihre Kraft geht, ziehen sich daraus Gefahr zu." (*ἑαυτοῖς ἐντεῦθεν ἐπάγουσι κίνδυνον*). Vgl. Aes. 362.

Sonnenhitze wegen in eine Höhle ging, um daselbst auszuruhen, und sein Netz am Flusse liegen liess, eilte der Affe herbei und ergriff das Netz; wie er es jedoch ausbreiten wollte, verstrickte er sich so darin, dass er sich erwürgte. Hierauf sprach der Fischer, der dies mit angesehen hatte: „O Unglücklicher! Dein Sinnen hat dich zu Grunde gerichtet, weil du Eitlem nachgestrebet.“

Dies

ist gegen diejenigen gerichtet, welche nach Dingen trachten, die ausserhalb ihres Bereiches liegen; sie stürzen dadurch in Gefahr.

נ

דֵּיבֵי וְגַבְרָא.

דֵּיבֵי[1] אַשְׁכְּחוּ[2] בְּנַהֲרָא גִּילְדֵי דְתוֹרֵי דְמַתְּרִין[3]

---

¹) Syntip. 61 ebenf. *λύκοι* „Wölfe;“ Aes. 218 *κύνες* „Hunde,“ ebenso Lokm. 36. Marcelli cod. Mscr. كلاب „Hunde“. Andere codd. haben gleich unserer Fabel ذياب Wölfe. Rödiger edirt hinter diesem Worte das Adv. ايضا wieder, noch, das aber nur dann am Orte ist, wenn, wie im Mscr. der Pariser Bibliothek, diese Fabel hinter Lokm. F. 21 (s. Derenb. Ed. S. 37. Anm. 3) sich befindet, welche ebenfalls von einem Wolfe erzählt. — ²) = אשכחון; Goldberg: אשכחן. — ³) = *βύρσας βρεχο-*

וְנִתְחַשְׁבוּ[4] דְלַקְדָם דְּנִיכְלוּן נִשְׁתּוּן[5] מַיָּא מִן נַהֲרָא
וּלְבָתַר נִיכְלוּן גִּילְדֵי. עֲנֵי גַּבְרָא חַד וַאֲמַר לְהוֹן:
דְּבַעֲגַל תִּפְקְעוּן אִין תִּשְׁתּוּן מַיָּא הָלֵין כּוּלְהוֹן.

הָדָא

לְקַבֵּל[6] הִינּוּן דְּצָבְיַין דְּנֶעְבְּדוּן מִדֵּם דְּלָא
מָצֵי לְמֶהֱוֵי.

50.

Die Wölfe und der Mann.

Wölfe fanden einst in einem Flusse Rinderhäute, die darin erweichen sollten, und beschlossen zuvor das

---

μένας „zu erweichende Häute“ in Aes. F.; eben so hat Lokm. nach dem Pariser Mscr. تبل „zu erweichen.“ — [4]) Goldb. liest: ויתחשבו, weil י und נ im Manuscpt. sich oft ähnlich sind. — [5]) Goldb. u. Mscr. irrthümlich דינכלין. Dies Wort wurde jedoch augenscheinlich f. נישתון gesetzt, oder viell. aus Versehen nach דניכלון das Wort נישתון weggelassen; allerdings wäre dann der Nachsatz ולבתר u. s. w. überflüssig. Die Angabe des Grundes für diesen Entschluss fehlt hier. Aes. giebt als solchen an: „weil sie zu den Häuten nicht gelangen konnten;“ hierzu setzt Syntip. noch: „da der Fluss zu gross und die Fluth zu heftig war.“ Lokm.: „sie beschlossen das ganze Wasser auszutrinken, um die Häute zu erreichen und verzehren zu können.“ — [6]) Die Nutzanwendung stimmt mit der Syntip.schen überein.

Wasser des Flusses auszutrinken und dann die Häute zu verzehren. Da rief ihnen aber ein Mann zu: „ihr würdet bald bersten, wenn ihr all dieses Wasser tränket.“

Dies

ist gegen diejenigen gerichtet, die etwas bewirken wollen, was ausser dem Bereich der Möglichkeit liegt.

נא

טִיטְכוּס וְצַיָּדָא.

טוּטְכוּס צִיפְּרָא חֲמָא לְצַיָּדָא חַד דְּבָעֵי דְנִיצְדְיֵיהּ[1] וְעָנֵי וַאֲמַר לֵיהּ: צַיָּיד לְפָרַחְתָא[2] דְּבִתָא אִתְקָרַב וּמִתְעַדְּרַת מִינָהּ. לִי דֵין[3] אִין תְּצוּד יוּתְרָנָא מִנָּאִי[4] לֵית לָךְ.

מַלְפָא דָא[5]

---

¹) So Mscr.; Goldb. דניציידיה. — ²) Singul., was aus dem folgenden מינה ersichtlich, wofür Goldb. u. Mscr. מיניה, Syntip. 62: „ἐκείνοις τοῖς ὀρνέοις ἐπέρχου κτλ.“ „nähere dich jenen Vögeln, die dir Nutzen bringen.“ — ³) Goldb. u. Mscr. לדדין; Syntip. „ἐμὲ γὰρ εἰ κτλ.“ „denn wenn du mich fängst“ u. s. w. — ⁴) Talmud. = מִנִּי. — ⁵) Die Nutzanwendung stimmt mit der Syntip.schen überein.

דְלָא וואָלֵי[6] לֶאֱנָשׁ לְמִיקְרַב לְמֵדֵם דְיוּתְרָנָא לֵית בֵּיהּ.

51.

Die Baumgrille und der Vogelfänger.

Eine Baumgrille, die einen Vogelfänger erblickte, der sie fangen wollte, sprach zu diesem: „Vogelfänger! nähere dich einem grossen Vogel, so wirst du Nutzen davon haben; denn fängst du mich, so entsteht dir durchaus kein Vortheil.“

Dies lehrt,
dass es dem Menschen nicht zieme, nach einer Sache zu streben, die ihm keinen Nutzen bringt.

נב

גַבְרָא וּפְתַכְרָא׃

לְגַבְרָא חַד הֲוָה אִית[1] לֵיהּ פְּתַכְרָא בְּגוֹ בֵיתֵיהּ וְכָל יוֹמָא הֲוָה מְדַבַּח לֵיהּ . וּבְפַנְקוּתָא[2]

---

[6]) Goldb. וולי. — Aes. 65 b.

[1]) = איה הוה wie in F. 30. — [2]) Durch dieses Wort, das hier = מפנקותא, erhält unsere Fabel einen Vorzug vor der Lokm.schen F. 16, die den Mann sein ganzes Vermögen lediglich "على ذلك الصنم" „auf dieses Götzenbild“ verschwenden lässt

וּמֵרַב דִּיבְחֵיהּ[3] דִּידַבַּח הֲוָה כָּל יוֹמָא כָּל מֵדֵם דְּקָנֵי הֲוָה גַמַּר[4] . וּבְלֵילְיָה אֲמַר לֵיהּ פְּתַכְרָא: לָא תִיגַּמַּר[5] נִכְסָיךְ וְקִנְיָנָךְ דְּלָא לְחַרְתָּא[6] תִתְעַרְדֵל.[7]

Dadurch näml., dass der Mann sein Geld auch auf Vergnügungen ausgiebt, ruft ihm das Götzenbild mit um so grösserem Rechte zu: „Du wirst dann die Schuld deiner Verarmung nur mir zur Last legen.“ Die später folgenden Ausdrücke ....ועבדין בישין, wie die in Lokm.s Nutzanwendung: “في الخطية„ „Wer sein Vermögen in Sünden vergeudet, giebt vor, dass Gott ihn in Armuth gestürzt,“ sind dann ganz an ihrer Stelle. Wollten wir annehmen, der Copist habe ובפנקותא irrthüml. für ובנפקותא (= ܢܦܩܬܐ Act. Apost. 21, 24) geschrieben, und das ו vor dem folgenden מרב = ד lesen, so wäre die ganze Stelle gleichlautend mit der Lokm.schen, nämlich: „Und durch die Kosten, welche durch die Menge seiner täglich dargebrachten Opfer entstanden waren, hatte er fast Alles“ u. s. w. Wir geben jedoch der ersten Lesart den Vorzug. Goldb. hat irrthümlich ובפנוקתא. — 3) Für דבחוי; vielleicht jedoch steht das ה für א, wie häufig in diesen Fabeln, das Wort demnach = דִּבְחֵיא; das Suff. würde durch das folgende Verb. genügend ausgedrückt sein. — 4) In Goldb. Ed. fehlt dies Wort. — 5) = תִּגַּמַּר. — 6) G. u. M. לחדתא. Lokm.s Fabel hat nach dem Pariser Cod. ebenfalls “في الاخرة„ „zuletzt, in Zukunft;“ andere Codd. bloss “ثم„ „dann.“ — 7) Ithparel von עדל. Lokm. “تلومني„ du wirst mich anklagen,“ oder wie Rödiger noch mit dem Zusatze:

מַלְפָּא דָא
דֶאֱנָשֵׁי מְטוּל סִכְלָתֵיהוֹן וַעֲבָדִין בִּישִׁין עַל[8]
עֲבָדֵיהוֹן כַּד[9] מִתְמַסְכְּנִין עִילְּתָא בֶּאֱלָהָא אָמְרִין.[10]

52.

Der Mann und das Götzenbild.

Ein Mann hatte in seinem Hause ein Götzenbild, dem er täglich Opfer darbrachte. Als er jedoch durch Ausschweifungen wie durch die Menge der täglich dargebrachten Opfer fast Alles, was er erworben, verschwendet hatte, sprach in einer Nacht das Götzenbild zu ihm: „Verschwende doch nicht dein Hab' und Gut, du könntest sonst in Zukunft dich (über mich) beklagen."

"لاله اخر„ „du wirst mich bei einem anderen Gotte anklagen." Demzufolge müssen wir auch hier nach תתערדל entweder בִּי oder bloss suff. נִי oder ausser diesem noch לאלהא אחרינא ergänzen, das der Copist vielleicht aus Versehen weggelassen, also: „damit du in Zukunft nicht über mich klagest" oder „dich nicht bei einem anderen Gotte über mich beklagest." Erst durch diese Ergänzung wird diese Stelle wie die Nutzanwendung verständlich. — 8) „Und wegen der bösen Thaten, die sie zu ihren (bösen) Thaten noch hinzufügen," wie שֶׁבֶר עַל שֶׁבֶר Jer. 4, 20 und הוָֹה עַל הוָֹה Ezech. 7, 26. — 9) M. u. G. וכד; das scheint jedoch Schreibfehler zu sein. — 10) Mit unserer Nutzanwendung stimmt die zu Aes.: „Δρύες καὶ Ζεύς" (Fab. 122) „die Eichen und Jupiter" fast überein. — Bei Syntip. u. Aes. fehlt d. F.

Dies lehrt,
dass diejenigen Menschen, die durch ihre Thorheiten und die Menge ihrer schlechten Thaten verarmen, die Schuld (dieser Verarmung) auf Gott wälzen.

נג

כַּרְסָא וְרִיגְלֵי.

כַּרְסָא[1] וְרִיגְלֵי בַּהֲדָדֵי מִתְכַּתְּשִׁין[2] הֲוַיִ. אָמְרִין[3] רִיגְלֵי אֲנַן טָעֲנַן כּוּלָּא[4] פִּיגְרָא . אֲמַר[5] כַּרְסָא : דְאִין אֲנָא סֵיבַרְתָּא[6] לָא שָׁקְלָא[7] אַתּוּן לָא מַשְׁכְּחָאִין[8] הֲוֵיתֵין דְתֵילְכוּן.[9]

---

¹) G. כרסי. — ²) S. Uhlem. syr. Grramm. §. 80 B. 2 a. — Lokm. F. 32 hat hier noch den Zusatz: „wer von ihnen eigentlich den Körper trage;“ Syntip. 35 u. Aes. 197 „über die Kraft.“ — ³) Im Syr. 3. Person plur. fem., eben so das spätere הויתין. — ⁴) Uebereinst. mit Lokm. im Pariser Cod. “الجسم جميعا„ „den ganzen Körper.“ — ⁵) S. Uhlem. syr. Gr. §. 80 B. 2 a. — ⁶) Goldb. fälschlich סוברתא. — ⁷) = dem Lokm.schen “انل„ nähme, empfinge, im Pariser Codex; andere Codices haben “اغذ„ „(wenn ich euch nicht) ernährte.“ Mit unserer Lesart stimmt Syntip. 35 überein: . . . *τὰς βρώσεις ἐδεχόμην* „wenn ich die Speisen nicht annähme,“ und ebenso Aes. . . . *τροφὴν προσλάβωμαι*: mit der anderen aber Aes. ed. Fur. Fab. 286, . . . *τροφὴν* . . . *παράσχοιμι* „wenn ich euch keine Nahrung reichte.“ – ⁸) Für מַשְׁכְּחָאן = מַשְׁכְּחָן. — ⁹) Für דְּתֵילְכָן.

הָכְנָא

אַף שׁוּלְטָנֵא דְעָלְמָא אִין מִן אִינוּן דִלְעֵיל[10] מִנְהוֹן
לָא מִתְעַדְרִין לָא מַשְׁכְּחִין דְנִיקְמוּן.[11]

53.

Der Bauch und die Füsse.

Der Bauch und die Füsse stritten mit einander. Die Füsse behaupteten: „Wir tragen den ganzen Körper“, worauf aber der Bauch erwiderte: „Wenn ich keine Nahrung annähme, könntet ihr nicht gehn.“

Ebenso

könnten auch die Machthaber dieser Welt nicht bestehen, wenn ihnen nicht von denjenigen, welche über ihnen walten, Beistand geleistet würde.

Uebereinstimmend mit Syntip. und Aes.; Lokm. fügt noch hinzu: „viel weniger würdet ihr etwas tragen können.“ — [10]) Dies bezieht sich entweder auf die himmlischen Gewalten oder auf die Mächtigen der Erde, gegenüber den minder Mächtigen. Für das letztere spricht Lokm.s Nutzanwendung: „Wer sich bei einer Unternehmung von Weiseren und Mächtigeren nicht helfen lässt, hat keinen Nutzen davon.“ Syntip. u. Aes. wenden diese Fabel auf Kriegsheere an, die ohne Feldherrn nichts auszurichten vermögen. — [11]) = דִנְקֻמוּן.

נד

וַוזֵא וְקוּקְנוּס.

וַוזֵא וְקוּקְנוּס[1] הֲווֹ שׁוּתָּפֵי אֵיךְ בַּחֲדָא רָעְיִן הֲווֹ . וּבְחַד מִן יוֹמָא צַיָּדָא בְּלַקוֹ עֲלֵיהוֹן . וְקוּקְנוּס מְטוּל דְּרִגְלוֹי וְגַפּוֹי[2] הָוְין קַלִּילִין עֲרַקוּ[3] : וַוְיְזֵא מְטוּל יַקִּירוּתָא[4] דְּפַגְרָא אֶתַּחְדוּ אִינֵין.

---

¹) Syntip. 60 ebenfalls: *κύκνοι καὶ χῆνες*, „Schwäne und Gänse;" Aes. 421 hat jedoch für „Schwäne" „*γέρανοι*" „Kraniche," und Lokm. 37: "الخطاف„ „Schwalben." Zur Situation passt hier aber am besten der Schwan, weil er mit der Gans verschwistert und, obgleich ebenfalls von gewichtigem Körper, doch in bedeutender Höhe und mit ausdauernder Geschwindigkeit zu fliegen vermag. — ²) Im Singul., weil hier Schwan als Appellativ aufgefasst wird. Syntip.: „die Schwäne flogen weg, indem sie sogleich ihre Schwingen ausbreiteten, durch die Schnelligkeit ihres Körpers begünstigt" (*διὰ τὴν τοῦ σώματος ταχυτῆτα*). Aes.: „die Kraniche flogen da sie leicht sind (*κοῦφοι ὄντες*), schnell davon." Ed. Fur. hat noch den Zusatz: „*καὶ διεσώθησαν*" „und retteten sich." Lokm.: „die Schwalben flogen durch ihre Schnelligkeit davon (فلاجل خفتها) u. retteten sich." — ³) G. ערקן. — ⁴) Eben so Aes.: „Die Gänse blieben wegen der Schwere ihrer Körper (*διὰ τὸ βάρος τῶν σωμάτων*) zurück u. wurden ergriffen." Syntip.: „Die Gänse wurden, durch die Schwerfälligkeit ihrer Na-

הָדָא
לְקֳבֵל שׁוּתָּפָהָא דְלָא מְקַיְמָא.[5]

54.

Die Gänse und die Schwäne.

Gänse und Schwäne hatten sich verbunden, um zusammen zu weiden. Eines Tages stürzten jedoch Jäger auf sie los. Da entflohen die Schwäne, weil sie leichtfüssig und mit raschen Flügeln versehen sind; die Gänse hingegen wurden, durch die Schwerfälligkeit ihres Körpers zurückgehalten, von den Jägern ergriffen.

Dies
ist gegen eine solche Verbindung gerichtet, die nicht
von Bestand sein kann.

---

tur behindert (τῇ ἑαυτῶν φυσικῇ βραδυτῆτι ἐπεχόμεναι), von den Jägern gefangen.“ Lokm. nach dem Oxforder Cod.: “من كثرة ثقله„ „wegen der Grösse ihres Gewichtes.“ — [5]) G. u. Mscr. מקוויא; das ו kann jedoch sehr leicht für י und יי für מ gesetzt worden sein. Lokm. wendet die Fabel auf Verbindungen zwischen solchen an, die nicht gleicher Art sind, und Syntip. auf Freunde, die sich nicht gegenseitig Beistand leisten. Bei Aes. lautet das Epimyth.: „Bei der Eroberung einer Stadt fliehen die Armen leicht, während die Reichen ergriffen werden und in Knechtschaft gerathen.“

נה

תּוֹרָא וְחַגְלֵי.

תּוֹרָא חַד עֲרַק מִן אַרְיָא וְעַל לִמְעַרְתָּא
דְנִטְשֵׁי נַפְשָׁא. אַשְׁכַּח בָּהּ[1] חַגְלֵי[2] דְטוּרָא וּמְדַקְרִן[3]
הֲווֹ לֵיהּ וַאֲמַר לְהוֹן תּוֹרָא: לָא מִנְּכוֹן דָּחֵיל אֲנָא
אֶלָּא מִן הוּא[4] דְּקָאֵי לְבַר מִן הָרְכָּא.[5]

אַף

אֱנָשֵׁי[6] רַבְרְבֵי מְסוֹבְרִין זְעֵירֵי מִן
דְּחִלְתָּא דְשַׁלִּיטָא.[7]

---

1) G. u. M. fälschlich ביה. — 2) „Rebhühner des Gebirges.“ Auch Bar Hebr. bezeichnet חגלי als ܦܪ̈ܚܬܐ ܛܘܪ̈ܝܬܐ „Berggeflügel“ (s. Bernst. Chrest. p. 58 l. 11). Syntip. 40 u. Aes. 396 b haben hier „αἶγες ἄγριαι“ „wilde Ziegen,“ trotzdem glauben wir nicht, dass hier חגלי irrthüml. für עיזי gesetzt worden, weil sonst דדברא für das darauf folgende דטורא gestanden hätte. — 3) Für ומדקרין. G. u. M. ומרקדן, wonach aber עליה hätte folgen müssen. Ausserdem hätte dann jedes andere kleinere Thier oder Geflügel eingeführt werden können. Nach unserer Lesart jedoch sind die Rebhühner mit ihren zwar kurzen, aber an der scharfkantigen Spitze hakenförmig übergebogenen, Schnäbeln ganz an ihrem Platze. Syntip.: „ἐκεράτιζον“ „stachen ihn mit den Hörnern.“ Aes.: „τυπτόμενος... καὶ κερατιζόμενος“ „gestossen und mit den Hörnern gestochen.“ — 4) G. liest fälschl. הדא. — 5) Goldb. חרבא. — 6) G. fälschl. לאינשי. — 7) G.

55.

Der Stier und die Rebhühner.

Ein Stier, der vor einem Löwen geflohen und in eine Höhle getreten war, um sich zu verbergen, fand Berghühner darin, die an ihn pickten. Da sprach der Stier zu ihnen: „Nicht vor euch fürchte ich mich, sondern vor dem, der draussen steht.“

Auch
unter den Menschen werden die Niederen nur aus Furcht
vor dem Herscher von den Hohen geduldet.

נו

טַוְוסָא וְעוּרְבָא.

פְּרַחְתָא עַל מַלְכוּתָא מִתְחַרְין[1] הֲווֹ וְקָם טַוְוסָא
וַאֲמַר: דְּלִי[2] וְלִי דְּנֶיהֱוֵי[3] מַלְכָּא מְטוּל שׁוּפְרָא[4]

---

u. M. ושליטא. Aes.: „*πολλοὶ διὰ φόβον τῶν κρειττόνων κτλ.*“ „Viele ertragen aus Furcht vor den Mächtigeren die Gewaltthätigkeiten der Niederen“ (ed. Fur. „*τῶν γειτόνων*“ der Nachbarn). Syntip.: „*τοῖς ἐν δυσπραγίαις κτλ.*“ „denen, die bei den Herschern in Ungnade gefallen sind, begegnen Alle feindlich.“

1) S. Uhlem. syr. Gr. §. 80 C. I. — 2) G. u. M. fälschlich דלא; Syntip. 53: „*ἔμοιγε προσήκει ἡ βασιλεία*“ „mir geziemt die Herschaft.“ — 3) Der Uebergang von direkter in indirekte Rede findet sich häufig in diesen Fabeln. S. namentlich F. 1 und Uhlem. syr. Gr. §. 68 B. Anm. p. 191. — 4) Goldb. u.

דִּילִי. כַּד דֵּין שָׁלְמִין פְּרַחְתָּא אֲמַר לֵיהּ עוּרְבָא[5]
לְטַוְּוסָא: אִין בְּלַק נִשְׁרָא אֵיכָא מִשְׁכַּחַת אַנְתְּ[6]
דְּנֵיעְרוּק.

מַלְּפָא דָא

דִּלְנַפְשֵׁיהּ לָא קָאֵי[7] וָולֵי אֵיכָן מַשְׁכַּח דְּנֵעֲדַר.[8]

56.

Der Pfau und der Rabe.

Die Vögel stritten einst um die Herschaft; da erhob sich der Pfau und sprach: „Meiner Schönheit

---

Mscr. טופרא. Syntip.: „*κάλλει καὶ ὡραιότητι κτλ.*“ „weil ich der Schönheit und Pracht mich rühme.“ Aes. 398: „*διὰ τὸ κάλλος*“ „der Schönheit wegen.“ — [5]) Syntip. ebenfalls „*κόραξ*“ „Rabe,“ Aes. jedoch „*κολοιός*“ „Dohle.“ — [6]) Hier ist „einen Ort“ oder „eine Stelle“ zu ergänzen; stände אין statt איכא, so hiesse es: „wie könntest du (bewirken), dass wir fliehen?“ Syntip.: . . . *δύνασαι ἡμᾶς κτλ.* „kannst du uns wol der Gewalt des Adlers entreissen?“ Aes.: *πῶς ἡμῖν ἐπαρκέσεις;* „wie wirst du uns helfen?“ — [7]) Wörtlich: „wer für sich selbst nicht steht“ u. s. w. — [8]) = דנתעדר. Constr.: „וָלֵי דְּנֵעֲדַר אֵיכָן מַשְׁכַּח“ „so ziemt es, dass er sich helfe wie möglich, d. h. auf jede mögliche Weise.“ Syntip. u. Aes. ziehen aus dieser Fabel die Lehre, dass die Herschaft nicht der Schönheit, sondern der Klugheit und Stärke gebühre

wegen ziemt es mir, König zu sein.“ Als nun die Vögel damit zufrieden waren, rief jedoch der Rabe dem Pfau zu: „Wenn der Adler heranstürmt, wo findest du (eine Stelle) um uns dahin zu flüchten?“

Dies lehrt,
dass wer sich selbst nicht zu schützen vermag, nach fremdem Beistande trachten müsse.

נז

אַרְנַבְתָּא וְאַרְיוּתָא.

אַרְנַבְתָּא כַּד בְּנֵי סַגִּיאֵי יָלְדָה הֲוָת מְחַסְּדָא הֲוָת לְאַרְיוּתָא וַאֲמַר[1] : דַּאֲנָא בְּנֵי סַגִּיאֵי יָלְדָה אַתְּ דֵּין אוֹ חַד אוֹ תְּרֵין יָלְדַתְּ בְּשַׁתָּא[2] . אֲמַר לַהּ אַרְיָתָא : אַף אִין בִּלְחוֹד חַד יָלְדָה אֲנָא אַרְיָא[3] מִתְקְרֵי.

---

[1]) Für ואמרה. — [2]) In Lokm. F. 11 sagt die Häsin zur Löwin: „Ich gebäre jährlich (في كل سنة) viele Kinder, du aber in deinem ganzen Leben (في كل عمرك) nur eines oder zwei.“ In Aes. 240, der statt der Häsin einen Fuchs einführt, spricht derselbe zur Löwin: „Die ganze Zeit hindurch (*ἐπὶ τῷ διὰ παντὸς τοῦ χρόνου κτλ.* hier kann *χρόνος* sowohl Lebenszeit als Jahr bedeuten) gebierst du eins.“ Bei Syntip. fehlt diese Fabel ganz. — [3]) = “سبع„ bei Lokm. nach Schiers ed.; Rödiger u.

מַלְפָא דָא
דְטָבָא[4] חַד בְּרָא טָבָא מִן סַגִּיאֵי דְלָא כַשִׁירֵי.

57.

Die Häsin und die Löwin.

Eine Häsin, die viele Junge zur Welt gebracht hatte, spottete einer Löwin mit den Worten: „Ich gebäre viele Junge, während du nur eines oder zwei jährlich gebierst.“ Hierauf erwiderte ihr aber die Löwin: „Wenn ich auch nur eines zur Welt bringe, so ist sein Name doch Löwe.“

Dies lehrt:

besser ein guter Sohn, als viele, die nichts taugen.

Derenb. geben “سبعة” „Löwin“ den Vorzug; Aes.: „*ἀλλὰ λέοντα*“ „aber einen Löwen.“ In Aes. 240 b, wo die sämmtlichen Vierfüssler der Löwin zurufen: „wie viele Junge gebierst du?“ erwidert dieselbe ihnen lachend: „*σκύμνον μὲν ἕνα, ἀλλὰ γενναῖον πάνυ*“ „nur ein Junges, aber ein sehr edles.“ — [4]) Die Nutzanwendung stimmt mit der Lokm.schen überein. Aes. 240: „Das Schöne besteht nicht in der Menge, sondern in der Tüchtigkeit,“ und in Fabel 240 b: „Besser ein körperlich Kräftiger, Tapferer und Vernünftiger, als viele Feige und Unvernünftige.“

נח

אַרְיָא וְגַבְרָא.

אַרְיָא וְגַבְרָא בְּאוֹרְחָא אָזְלִין[1] הֲווֹ וְעַל חֵיילָא מִתְחָרִין הֲווֹ. כַּד דֵין סַגִּי אֲמַר[2] אַרְיָא אֲרִים[3] גַּבְרָא עֵינֵיהּ וַחֲזָא קָאִימְתָא דְכֵיפָא דִגְלִיף עֲלֵיהּ[4] אַרְיָא וְגַבְרָא חָנֵיק לֵיהּ. וְכַד חֲזָא[5] גַּבְרָא אֲמַר לֵיהּ אַרְיָא: אִילוּ הֲווֹ לִי[6] צַיָּירֵא וְגִילוּפֵא לָא חֲזֵית גַּבְרָא דְחָנֵיק לֵיהּ לְאַרְיָא אֶלָּא אַרְיָא חָנֵיק לְגַבְרָא.

---

1) Wie in Lokm. F. 7 ed. Derenb. اصطحبا „gingen zusammen;" eben so hat Aes. F. 63: „συνώδευσε." Schiers u. Rödigers Ed.: „Ein Löwe traf (وجد) einen Menschen auf dem Wege." — 2) Bei G. fehlt אמר. Diese Stelle zeugt für die Richtigkeit der Conjectur de Sacy's: "يطنب" „er sprach lange" für „يطيب" „er sprach gut" zu lesen. — 3) G. ארם. — 4) Praepos. mit syr. suff. 3 sing. f. näml. ܟܐܦܐ — 5) Lokm. فضحك „der Mann lachte," und Aes.: „ὑποδείξας πρὸς αὐτήν" „er zeigte darauf hin." — 6) Lokm.: „Hätten die Löwen" u. s. w.; Aes.: „Diese Bilder sind alle von euch, verständen aber die Löwen in Stein zu hauen, würdest du Viele den Löwen unterliegen

מַלְפָּא דָא
דְלָא וָולֵי לֶאֱנָשׁ דִבְנֵי[7] בֵיתֵיהּ נִיקְרֵי בְסַהֲדוּתָא.

58.

Der Löwe und der Mann.

Ein Löwe und ein Mann, die zusammen eines Weges zogen, stritten über die Kraft. Als der Löwe sich weitläufig darüber ausgesprochen hatte, erhob der Mann sein Auge und erblickte eine steinerne Säule, auf der ein Löwe ausgehauen war, den ein Mann erwürgte. Wie der Mann aber dahin schauete, sprach der Löwe zu ihm: „Ständen mir Maler und Bildhauer zu Gebote, würdest du nicht einen Mann sehen, der einen Löwen erwürgt, sondern einen Löwen, der einen Mann erdrosselt.“

Dies lehrt,
wie der Mensch sich nicht auf das Zeugniss seiner Hausleute berufen darf.

---

sehen (*ὑποκάτω λεόντων*).“ — [7]) = דניקרי בני ביתיה בסהדותא. Lokm.: „Der Mensch kann nicht durch das Zeugniss seiner Hausleute gerechtfertigt werden; Aes. wendet seine Fabel auf die Grosssprecher an, die sich besser schildern, als sie sind. Bei Syntip. fehlt diese Fabel.

נט

גַבְרָא הִנְדְוָאָה.

גַבְרָא חַד חֲזִי[1] לְגַבְרָא הִנְדְוָאָה כַד סָחֵי בְמַיָא[2]
כָל יוֹמָא אֲמִינָאִית . אֲמַר לֵיהּ גַבְרָא הוּא לָא
מִדְלָחוּ[3] תִדְלוֹהַ מַיָא מְטוּל לָא מָצֵי דְתֶחֱוַר.

מַלְפָא דָא

דְמֵדֶם דְמִן[4] כְיָנָא נְצִיב תִשְׁתַחְלַף[5] לָא מַצְיָא.

---

1) Für חֲזָא, vielleicht jedoch חָזֵי als Partic. zu punktiren. — 2) Syntip. Fabel 41: „λουόμενον ἐν ποταμῷ“ „sich in einem Flusse badend.“ Lokm.: „er hielt sich im Wasser auf, um sich abzuwaschen.“ — 3) G. u. Mscr. תדלחי; augenscheinl. steht jedoch ת für מ und י für ו. (S. Uhlem. syr. Gr. §. 63 A). — 4) Goldb. דבני כמנא כוונא יציב; im Mscr. ist כמנא gestrichen und בנ kann dort sehr leicht für מ, י für ן, וו für יי und י für נ gesetzt worden sein. Für die Richtigkeit unsrer Conject. bürgt Lokm.s F. 17: “ان المطبوع لا يتغير طبعه„ „das von der Natur Hervorgebrachte kann sein Naturel nicht wechseln;“ ebenso Syntip.: *οὐδὲν τῶν φυσικῶν κτλ.* „Nichts von den Dingen in der Natur kann seine natürliche Eigenthümlichkeit ändern.“ Eine ähnl. Corruptel aus כיינא s. F. 38 Anm. 8. — 5) G. u. M. תשתלחף. — Constr. לא מציא דתשתחלף מדם דמן כיינא נציב. Vgl. Aes. 13.

59.

Der Mohr.

Ein Mann sah einen Mohren sich ununterbrochen Tag für Tag im Wasser baden. Da sprach jener Mann zu ihm: „Rühre doch das Wasser nicht auf; denn weiss werden kannst du nimmer.“

Dies lehrt,
dass dasjenige, was von der Natur eingepflanzt worden, sich niemals ändern könne.

ס

צִיפְּרָא וְצַיָּדָא.

צִיפְּרָא[1] חֲדָא בֵּינָת[2] אָסָא רָעֲיָא הֲוָת וּמְטוּל חַלְיוּתָא[3] דְפֵירֵי מִתַּמָּן לָא מְשַׁנְיָא הֲוָת . צַיָּד דְנָא[4] נָטְרָהּ וְצַיְדָהּ[5] וְכַד מִתְקַטְלָא[6] אָמְרָא הֲוָת : וַוי לִי דִמְטוּל חַלְיוּתָא דְפֵירֵי מִן[7] חַיַּי אֲבַדִית.

---

1) Syntip. F. 58: „*στρουθός τις*,“ „ein Vögelchen, kleiner Sperling.“ — 2) Syntip.: „*ἐπὶ μυρσίνης*,“ „auf einer Myrthe.“ — 3) Syntip.: „*διὰ τὸ ἡδὺ κτλ.*“ „durch den süssen Lebensunterhalt, den der Baum bot.“ — 4) Dieses Verb wurde bisher als im Peal ungebräuchlich betrachtet (s. Bernst. lex. syr. pag. 114 a). Syntip.: „Der Vogelsteller beobachtete und fing und tödtete es.“ — 5) G. u. Mscr. נטרא וצידי. — 6) Syntip.: „*μέλλων ἀποσφαγῆναι*“ „im Begriffe, hingeschlachtet zu werden.“ — 7) In Goldb. Edition fehlt dies Wort.

מַלְּפָא דָא
דִמְטוּל פִּנּוּקְתָא וְעוּתְרָא מִתְגְּזִיל אֱנָשׁ מִן חַיֵּי.

60.

Der Vogel und der Jäger.

Ein Vogel hatte seinen Aufenthalt zwischen Myrthen genommen und verliess der herlichen Früchte wegen den Ort nicht. Da nahete sich ein Jäger, der dem Vogel auflauerte und Jagd auf ihn machte. Als dieser aber getödtet werden sollte, rief er aus: „Wehe mir, die süssen Früchte haben mir das Leben geraubt."

Dies lehrt,
wie der Mensch um des Vergnügens und Reichthums willen ein Raub des Todes wird.

סא

אַרְמַלְתָּא וְתַרְנְגוֹלְתָּא.

אַרְמַלְתָּא חֲדָא הֲוָה לָהּ תַּרְנְגוּלְתָּא וְכָל יוֹמָא בֵּיעֲתָא[1] דַּהֲוָת[2] יָלְדָה לָהּ. הִיא דֵין סְבָרָה דְאִין יוֹתֵרְתָא[3] מְכוּלְתָּא תּוֹכְלָהּ תְּרֵין בֵּעִין בִּימָמָא

[1]) Ebenso Syntip. 42; Lokm.: „ein silbernes Ei." — [2]) Wörtl.: „eine Henne und täglich ein Ei, das sie ihr legte"; vielleicht ist jedoch das ד nur Schreibfehler. — [3]) = ܡܟܝܠܬܐ; vielleicht ver-

יַלְדָה לַהּ וְכַד סַגִּי אַרְמִית לָהּ חִטַּיָא[4] מְמַלְיָא[5] וּמִיתָה.[6]

מַלְפָּא דָא

דְאִינָשֵׁי סַגִּיאֵי דְלְעוּתְרָנָא סַגִּיאָה מְרַגְּגִין אַף הוּא דְאִית לְהוֹן מוֹבְדִין.

---

schrieben für יתירתא. — [4]) Goldb. u. Manuscript: חמרא; sollte dies der Plural von ܫܽܘܡܛܪܳܐ, granum perforatum, globulus, der gewöhnlich zur Bezeichnung von Perlen gebraucht wird, und hier „Futterkügelchen“ zu übersetzen sein, so fänden wir weder bei Lokm. noch bei Syntip. und Aes. ein Analogon dafür. Lokm. F. 12 hat nämlich "علفها„ „ihre Nahrung,“ Aes. F. 111. „κριθάς“ „Gerste,“ und Syntip. 42: „σιτία“ „Weizenspeise, Getreide.“ Dem Syntip.schen Ausdruck zufolge lese ich auch hier מ für ט und ר für י, welche Buchstaben im Mscr. oft sehr ähnlich sind. — [5]) Goldb. מכוליה, Mscr. מכוליא; das כו ist jedoch ein verzogenes מ, und das Wort entweder wie oben part. fem. pass. Pael oder Ithpael und מְמַלְיָא = מִתְמַלְיָא zu punktiren. Die Richtigkeit unserer Conjectur verbürgt „ἐμβριθὴς γενομένη“ „sie wurde schwer“ bei Syntip., und „πιμελὴς γενομένη“ „sie wurde fett“ bei Aes. Lokm. lässt durch die viele Nahrung den Kropf der Henne reissen. — [6]) Ebenso Lokm. Bei Syntip. u. Aes. stirbt die Henne nicht, sondern vermag dann selbst das eine Ei nicht mehr zu legen.

61.

Die Wittwe und die Henne.

Eine Wittwe hatte eine Henne, die ihr täglich ein Ei legte. Die Wittwe meinte jedoch, die Henne würde ihr täglich zwei Eier legen, wenn sie derselben reichlichere Nahrung geben würde, und warf ihr daher vielen Weizen vor. Dadurch aber wurde die Henne zu voll und starb.

Dies lehrt,

dass viele Menschen, die nach grossem Reichthum streben, auch das verlieren, was sie bereits besitzen.

סב

גַבְרָא וְסוּסְיָא.

גַבְרָא חַד רָכִיב הֲוָה עַל סוּסָא[1] וְאָזֵל הֲוָה בְּאוֹרְחָא וְיָלְדָה הֲוָת בְּאוֹרְחָא . וְכַד קַלִּיל הַלֵּיךְ אִשְׁתַּפֵּיל עִילָא וּלְמָרְיָא אָמַר הֲוָה : חֲזִי דִזְעִיר אֲנָא וְדַהֲלֵיךְ[2] לָא נַשְׁכַּח[3] אִין תִּשְׁבְּקִין[4] מָיֵית אֲנָא :

---

1) Für סוסיא oder סוסתא. Syntip. 45: „θηλείᾳ τινὶ ἵππῳ ἐγκύῳ" „auf einer trächtigen Stute." Lokm. 18 fast ebenso. – 2) F. ודאהלך. – 3) F. אַשְׁכַּח od. מַשְׁכַּח. – 4) F. תשבקני.

אִין דֵין תִּשְׁקְלִין[5] כַּד הֲוֵית סוּסְיָא רַבָּא שָׁקֵילְנָא לָךְ עַל חַלְצִי.[6]

מַלְפָּא דָא

לְמֶיעְבַּד שַׁפִּיר וְטַב לְמַן דְּפָרַע וּלְמִזְהַר[7] מִן דְּלָא פָּרַע.[8]

62.

Der Mann und das Pferd.

Ein Mann machte eine Reise auf einem Pferde, das auf dem Wege ein Füllen warf. Kaum war aber dieses Füllen eine kurze Strecke gegangen, so wurde es müde und sprach zu dem Besitzer: „Siehe, ich bin noch jung, und es wird nicht möglich sein, dass ich weiter gehe. Lässest du mich nun zurück, so sterbe ich; nimmst du

---

— 5) Für תשקלני, da hier d. י nicht prononcirt wird. Lokm. fügt hinzu: „und du mich erziehst, bis ich stärker werde;“ Syntip.: „wenn du mich von hier wegnimmst und nach einem Orte bringst wo ich ernährt werde“ u. s. w. — 6) Für das chaldäische חרצי oder syr. ܚܨܝ. Lokm. ebenf. “على ظهرى„ „auf meinem Rücken.“ — 7) = ולמזדהר. — 8) Die Nutzanwendung gleicht der des Syntip.; Lokm.: „man muss denen wohlthun, die der Wohlthaten würdig sind und welche sie nicht zurückstossen, d. i. welche nicht undankbar sind.“ Aes. 51.

mich aber mit, so trage ich dich auf meinem Rücken, wenn ich zu einem grossen Pferde herangewachsen bin."

Dies lehrt

denen Wohlthaten zu erweisen, die einst dafür lohnen, sich aber von denen fern zu halten, die keinen Lohn dafür bieten.

סג

שִׁמְשָׁא וְגַרְבְּיָא.

שִׁמְשָׁא וְגַרְבְּיָא[1] עִם הֲדָדִין מִתְחָרִין הֲווֹ דְּהֵיידֵין מִנְּהוֹן תַּשְׁלַח לְגַבְרָא מִן נַחְתּוֹי[2]. גַרְבְּיָא כְּמָא דְנָשְׁבָא[3] הֲוָות גַּבְרָא מְכַסֵּא נַפְשֵׁיהּ טָוב. יַתִּר מַזְהִיר[4] בְּמָנֵיהּ וְלָא אַשְׁלַחְתֵּיהּ[5]. הֵיידֵין דְּנַח שִׁמְשָׁא וְכַד חַם לֵיהּ לְגַבְרָא אַרְמִי[6] נַחְתּוֹי עַל אַרְעָא.[7]

---

1) Goldb. וגרבייא, Mscr. וגרביא. — 2) Syntip. 55 ebenf. „ἱματισμοί," „Kleider, Decken" u. ebenso Lokm. 34 "الثياب" „Kleider." — 3) G. u. M. דלבשא; für die Richtigkeit unserer Conjectur bürgt: „σφοδρῶς πνέειν" „(er fing an) heftig zu wehen," bei Syntip. u. ebenso "وعصفت جدا" „und wehete heftig" in Lokm.s F. — 4) Goldb. יזהיר, Mscr. יוזהיר oder מזהיר; hier im Sinne von מזדהיר, wie in vorhergehender F. — 5) Subj. hiervon גרביא wie bei Lokm. u. Syntip. — 6) G. hat vor diesem Worte noch דרחמי, das aber im Mscr. fehlt. — 7) Nach Syntip. und Lokm. zieht der Mann seine Kleider aus

מַלְפָּא דָא
דְמַכִּיכוּתָא בִּדְחִלְתָא דֶאֱלָהָא כָּל מֵדֵם סָעֲרָא.[8]

63.

Die Sonne und der Nordwind.

Die Sonne und der Nordwind stritten mit einander, wer von ihnen einem Manne seine Obergewänder abziehen werde. Der Nordwind fing zu wehen an; da hüllte sich

---

und legt sie auf seine Schulter. — [8]) G. irrthüml. דסערתא. — Lokm.s Nutzanwendung: „Wer Bescheidenheit und Sanftmuth des Charakters besitzt, erlangt von seinen Freunden was er will.“ Syntip.: „Ὁ μῦθος δηλοῖ, ὡς τὸ ταπεινοφρονεῖν ὑπὲρ τὸ ματαίως κομπάζειν ἐνεργέστερον ἐπὶ πᾶσι καὶ πρακτικώτερον πέφυκεν.“ „Diese Fabel lehrt, wie die Demuth in allen Dingen erfolgreicher und wirksamer als Grossprahlerei ist.“ Vgl. Aes. 82, wo das Epim. lautet: „Ὁ λόγος δηλοῖ, ὅτι πολλάκις τὸ πείθειν τοῦ βιάζεσθαι ἀνυτικώτερόν ἐστι.“ Diese Fabel lehrt, dass sanftes Zureden eher zum Ziele führt als Gewaltthätigkeit;“ und 82 b. mit dem höchst eigenthüml. Epim. „Τοῦτο ποιοῦσιν αἱ πλεῖσται γυναῖκες. Ἀφαιρουμένοις τοῖς ἀνδράσι βίᾳ τὴν τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν διαμάχονται καὶ χαλεπαίνουσιν. ἂν δὲ πείθωνται μετὰ λόγου, πρᾴως ἀποτίθενται καὶ μετριάζουσιν.“ „Also machen es die meisten Frauen. Wenn die Männer ihnen den Aufwand und

aber der Mann wohl ein und nahm sein Oberkleid um so mehr in Acht, so dass der Wind es ihm nicht entreissen konnte. Hierauf begann die Sonne zu scheinen; da ward dem Manne heiss und alsbald warf er seine Obergewänder zur Erde.

Dies lehrt,

dass die mit Gottesfurcht geparte Demuth Alles bewirkt.

סד

כַּלְבָּא וְאַרְנְבָא.

כַּלְבָּא חַד בָּתַר אַרְנְבָא רָדֵיף הֲוָה וּבְשִׁינּוֹי מְנַכֵּת הֲוָה לֵיהּ וּדְמָא נְפַק[1] מְלַחֵךְ הֲוָה. הוּא דֵּין סָבְרָא[2] מְנַשֵּׁק לֵיהּ אֲמַרַת[3] לֵיהּ: אוֹ נְשַׁק כְּרַחֲמָא אוֹ נַכֵּית כְּבְעֵל דְּבָבָא.

מַלְפָּא דָא

לְקַבֵּל אִינוּן דְּכַד[4] בִּישְׁתָּא מָלֵי לִבְּהוֹן וְנִיכְלָא[5] אֵיךְ[6] רַחֲמִין מְחַוְיִין נַפְשֵׁיהוֹן.

Luxus mit Gewalt nehmen, so streiten und zanken sie; werden sie aber durch Zureden gewonnen, so legen sie ihn friedlich ab und sind mässig."

1) = דנפק. — 2) Für סבר; vielleicht soll das Subj. הִיא gelesen werden. — 3) Für אמר. — 4) Goldb. u. M. דבר. — 5) G. ונוכלא. — Die Nutzanw. gleich der des Syntip. 50, Lokm 31 u. Aes. 229 u. 229 b. — 6) Mscr.; Goldb. אין.

64.

Der Hund und der Hase.

Ein Hund verfolgte einen Hasen, biss ihn mit den Zähnen und leckte dann das herausfliessende Blut auf. Der Hase jedoch sah dies Belecken für Küssen an und rief daher dem Hunde zu: „Entweder küsse mich wie ein Freund, oder beiss mich wie ein Feind.“

Dies ist
gegen diejenigen gerichtet, die, obgleich ihr Herz von
Bosheit und Arglist voll ist, sich dennoch wie
Freunde stellen.

סה

כַּלְבֵי.

כַּלְבָּא חַד עֲבִידָא הֲוָות שֵׁירוּתָא בֵּית[1] מָרוֹי[2].
כַּד נְפַק לְשׁוּקָא חֲזָא כַּלְבָּא אַחֲרִינָא וַאֲמַר לֵיהּ:
שֵׁירוּתָא עֲבִידָא חַד[3] יוֹמָא בְּבֵיתָן תָּא נִתְבַּסַּם
אֵיךְ חֲדָא . דַּבְרֵיהּ כַּלְבָּא לְחַבְרֵיהּ[4] וְעַיֵּיל לְבֵי

---

1) = בבית wie Lukas 15, 17 “ܐܝܬ ܒܝܬ ܐܒܝ.“ sind im Hause meines Vaters. — 2) Plur. wie in Lokm. 39 اصحابه (im Hause) seiner Herren. — 3) „An einem bestimmten od. an demselben Tage;“ viell. jedoch f. הד׳ Abbrev. von הדין. — 4) Bei G. fehlt

טַבָּחָא[5] . וְכַד חֲזָא דְּכַלְבָּא אַחֲרִינָא הוּא לַבְכֵיהּ[6]
בְּדוּנְבֵיהּ וּלְבַר מִן תַּרְעָא בָּרָא[7] שַׁדְיֵיהוּ[8] . וְכַד קָם
וְנָפֵיץ[9] נַפְשֵׁיהּ פְּגַע בֵּיהּ[10] וַאֲמַר לֵיהּ : דְּאֵיכָן בְּסִים
הֲוָה יוֹמָן . אֲמַר לֵיהּ : אֵין שַׁרִירָה[11] דְּהָכֵין בְּסִימֵת
יוֹמָן הֵיךְ דְּאָתֵי הֲוֵית עֲדַמָּה דְּלָא יָדְעֵית אֵיכָן
נַפְקֵית מִן תַּמָּן.

---

dies Wort. — [5]) „Haus des Kochs;“ das letzte Wort ist Subj. des folgend. חזא, wie bei Aes. 62 „*ὁ μάγειρος κτλ.*“ „Als der Koch sah“ u. s. w. — [6]) Goldb. ולבביה בדינכיה; Lokm.: „einer der Diener ergriff ihn beim Schwanze“ (على ذنبه) — [7]) Wörtlich: „er warf ihn ausserhalb der Thür hinaus.“ — [8]) Partic. u. für שדיהו. Goldb. שדיוהו. — [9]) Goldb. u. Mscr. ונפצי; Lokm. "وانتفض من التراب" „schüttelte sich vom Staube ab,“ woraus ersichtlich, dass ונפצי nicht Fut von פצא, „retten,“ sondern י irrthümlich nach צ geschrieben ist. — [10]) Nach diesen Worten muss entw. כלבא אחרינא oder חבריה ergänzt werden. Lokm.: „Es erblickten ihn seine Genossen“ und Aes. „*Τῶν τις δὲ κυνῶν, τῶν καθ’ ὁδὸν αὐτῷ συναντώντων κτλ.*“ „einer von den ihm auf dem Wege begegnenden Hunden frug“ u. s. w. — [11]) G. שרירה. Aes. lässt den Hund antworten: „*ἐκ τῆς πολλῆς πόσεως μεθυσθεὶς ὑπὲρ κόρον, οὐδὲ τὴν ὁδὸν αὐτὴν ὅθεν ἐξῆλθον οἶδα*“ „von dem vielen Trinken war ich so übermässig be-

מַלְפָּא דָא הָדָא
דְמִתְשַׁיְּטִין[12] אִילֵּן דְּאָזְלִין לְשֵׁירוּתָא[13] כַּד
לָא מִקַּרְיִין.[14]

65.

Die Hunde.

Ein Hund, dessen Herren in ihrem Hause ein Gastmahl anrichteten, traf, als er ausging, einen andern Hund, zu dem er sprach: „Es wird heute in unserm Hause ein Gastmahl bereitet, komm daher mit mir und wir werden uns zusammen vergnügen.“ Hierauf führte der Hund seinen Genossen in die Küche, wo aber der Koch, als er in ihm einen fremden Hund erkannte, ihn am Schwanze ergriff und zur Thür hinaus auf die Strasse warf. Nachdem der Hund aber aufgestanden und sich abgeschüttelt hatte, begegnete ihm ein Freund

---

rauscht, dass ich den Weg nicht kenne, den ich von dort gekommen.“ — 12) G. irrthüml. דמתשיילין. — 13) G. לשירות. — 14) Für מתקריין. Lokm.s Epimyth. ebenso; Aesop jedoch: „*ὁ μῦθος δηλοῖ, ὅτι οὐ δεῖ θαῤῥεῖν τοῖς ἐξ ἀλλοτρίων εὖ ποιεῖν ἐπαγγελλομένοις.*“ „Diese Fabel lehrt, dass man denen nicht trauen müsse, welche mit fremdem Gute Wohlthaten zu erzeigen verheissen.“ — Bei Syntip. fehlt diese Fabel.

und frug ihn, wie er sich heute unterhalten habe? „In der That“ erwiderte ihm hierauf dieser Hund: „Ich habe mir heute so gütlich gethan, dass ich nicht weiss, wie ich von dort herausgekommen bin.“

Dies lehrt,

dass diejenigen mit Geringschätzung behandelt werden, die sich bei einem Mahle einfinden ohne geladen zu sein.

סו

גַּבְרָא וַחֲזִירָא.

גַּבְרָא חַד טָעֵין הֲוָה עַל חֲמָרָא עִיזָא וְעַרְבָא וַחֲזִירָא וְעָיֵיל הֲוָה לְחַגָּא[1] דְנִיזַבְּנִנּוּן[2] . וְכַד עַרְבָא וְעִיזָא שְׁתִיקִין הֲווֹ חֲזִירָא מִן דִלְמַעַץ[3] שְׁלִי לָא הֲוָה . אָמְרִין[4] לֵיהּ : אֵין בִּישְׁתָּא דְחַיּוּתָא מְטוּל מָנָא עִיזָא וְעַרְבָא שְׁתִיקִין הֲווֹ וְאַנְתְּ מַלֵּיל אַנְתְּ . אֲמַר לְהוֹן : דְכָל אֱנָשׁ הוּא[5] יָדַע בְּכִיבָא[6] דְלִיבָּא . עַרְבָא

---

[1]) Weil mit dem Feste gewöhnlich Markttag verbunden ist. Lokm. 19: "الى المدينة„ u. ebenso Aes. 115 b. „εἰς ἄστυ“ „in die Stadt.“ — [2]) Für דינזבן אינון. — [3]) Für דלמעצא. Infinitiv Peal. — [4]) „Es sprachen,“ nämlich: die Vorübergehenden. Lokm.: „Der Mann sprach“ und Aes.: „ἀλώπηξ ἀκούσασα κτλ.“ „Ein Fuchs, der es hörte, frug das Schwein nach der Ursache“ u. s. w. — [5]) Dies Wort fehlt bei G. — [6]) Gleich

גָזְיִין לֵיהּ וּמְשַׁדְרִין לֵיהּ לְעָנָא . עִיזָא חָלְבִין לֵיהּ וְשָׁדְרִין לֵיהּ לְעִיזָא . לִי לַחֲזִירָא לָא לְעָנֵי אֵיךְ עַרְבָא וְלָא לְעִיזָא אֵיךְ עִיזָא אֶלָּא לְבֵי טַבָּחֵי[7] מְשַׁדְרִין לִי.

מַלְפָא דָא

דְמְטוּל אֱנָשֵׁי דְמִתְחֵדִין[8] בְּסִכְלְוָתָא כַּד לָא חַיָּבִין וְכַד לָא אִית דְאָמְרִין[9] דְחַיָּבִין מְסוֹבְרִין אוּלְצָנָא וְאִינוּן[10] יָדְעִין כִּיבָא[11] דְנַפְשֵׁיהוֹן.

„داء نفسه" „(Jeder kennt) den Schmerz seiner Seele" bei Lokm. ed. Derenb.; ed. Rödiger u. Schier "يعلم نفسه" „kennt sich." Aes.: „ἀλλ' ἔγωγε οὐ μάτην ὀδύρομαι· εὖ γὰρ οἶδα, ὅτι τοῦ μὲν προβάτου ἔριά τε καὶ ἄρνας παρεχομένου κτλ. „Fürwahr, ich jammere nicht umsonst, denn ich weiss wohl, mein Herr wird des Schafes, welches Wolle und Lämmlein hat, so wie der Ziege um der Käse und Zicklein willen schonen, mich aber jeden Falls tödten, da er mich zu nichts anderem gebrauchen kann."

7) „In das Haus der Fleischer." — 8) Ithpe. von אחד; Goldb. דמתתחיין; Mscr. דמתתחרין. — 9) = dem talmudischen איכא דאמרי, „es giebt welche, die behaupten," wofür auch zuweilen אית דאמרי im Talmud gefunden wird. — 10) Viell. ist hier ו in ד zu emendiren: „denn sie kennen" u. s. w. — 11) Aes.: „οὕτω καὶ τῶν ἀνθρώπων οὐ μεμπτέοι εἰσίν,

66.

Der Mann und das Schwein.

Ein Mann lud auf einen Esel eine Ziege, ein Schaf und ein Schwein und reiste zum Feste, um sie zu verkaufen. Das Schaf und die Ziege verhielten sich ruhig, das Schwein hingegen hörte nicht auf, sich zu widersetzen. Da sprach man zu demselben: „Du schlechtestes der Thiere! warum geben die Ziege und das Schaf keinen Laut von sich, während du beständig grunzest?“ Hierauf erwiderte nun das Schwein: „Jeder Mensch kennt das Wehe seines Herzens. Das Schaf schert man und sendet es zur Herde; die Ziege melkt man und sendet sie zu den Ziegen; mich aber sendet man weder zur Herde wie das Schaf, noch zu den Ziegen wie die Ziege, sondern zur Schlachtbank.“

Dies lehrt

in Bezug auf Menschen, welche in Sünden befangen sind: wenn sie sich auch nicht schuldig bekennen und sie auch Niemand für schuldig erklärt, ertragen sie dennoch Leiden, und sie kennen den Schmerz ihrer Seele.

ὅσοι τὰς μελλούσας προορώμενοι συμφορὰς ἀποκλαίονται.“ „Diejenigen sind nicht zu tadeln, die im Vorgefühle eines über sie verhängten Unglücks klagen.“ Lokm.: „Diejenigen, welche in die Sünden und Verbrechen versunken sind, die ihre Hände begangen, sollen im Bewusstsein ihres schlechten Zustandes ihr Ende bedenken.“ (Vgl. Derenb. ed.) Bei Syntip fehlt d F.

סז

גַּבְרָא וְכַלְבָּא.

גַּבְרָא חַד נַכְתֵיהּ כַּלְבָּא וּמִתְכְּרִיךְ הֲוָה וּבָעֵי (חַד[1]) דְּמָצֵי מְאַסֵּיהּ[2] וּפְגַע בֵּיהּ חַבְרֵיהּ וַאֲמַר לֵיהּ : וָולֵי דְּתְכַפֵּיר[3] לַחְמָא בִדְמָא וְנִשְׁדֵּי[4] לְכַלְבָּא דְּנַכְתֵיךְ . אֲמַר הוּא דְּאִיתְנַכֵּית : אִין הָדָא עָבֵיד אֲנָא מִן כּוּלְהוֹן כַּלְבֵּי דִמְדִינְתָּא מִתְנַכֵּית אֲנָא.

מַלְפָּא דָא

---

1) Dies oder ein ähnliches Wort (viell. הוא oder הדין) muss der Copist durch Versehen weggelassen haben. Syntip. 56: „ἐζήτει τὸν τὴν αὐτοῦ πληγὴν θεραπεύσοντα“ „er suchte den, der seine Wunden heile.“ Vgl. Aes. 221. Mit unserem Texte ganz übereinstimmend hat Aes. ed. Fur. 55: „περιήει ζητῶν τὸν τοῦτον ἰάσασθαι δυνάμενον“ „er ging umher, um den zu suchen, der ihn heilen könne.“ — 2) G. ניאסיה: nach dieser Lesart würde jedoch ein ד vor נ fehlen; ich halte daher ני für מ und das Wort für Part. act. Pael mit suff., das hier den Infinit. mit ל vertritt. (S. Uhlem. syr. Gr. §. 64 3 B). — 3) G. דתכפור. Syntip. „τοῦτο προσήκει ποιῆσαί σε κτλ.“ „Du musst von dem Blute der Wunde auf einen Brocken tröpfeln und diesen dem Hunde, der dich gebissen, hinwerfen, so wird deine Wunde heilen.“ — 4) Für ותשדי. (S. Uhlem. syr. Gr.

דְאֶינָשֵׁי בִישֵׁי אַף כַּדְמִתְיַקְרִין[5] (מְחַבְּין[6]) הָנֵין דְנַפְשֵׁיהוֹן רְגִיגִין.

סְלִיקֵי לְהוֹ מַתְלֵיה[7] דְסוּפוֹס.[8]

---

§. 68 B. Anm. p. 191). — [5]) Im Talmud. verschmilzt häufig wie in diesen Fabeln כד mit dem Verb zu einem Worte. G. irrth. כדמתקרן. — [6]) Dies oder ein ähnliches Wort muss man an dieser Stelle ergänzen, soll die Nutzanwendung irgend wie verständlich werden. Syntip.: . . . *ὡς εἰ καὶ τὸν σκαιὸν ἄνθρωπον τιμήσειέ τις καὶ δεξιώσαιτο, ἀλλ' οὖν ἐκεῖνος αὐτὸν τιμήσαντα . . . ἀλλὰ τοὺς ὁμοίους αὐτῷ κακοὺς ἀγαπᾷ.* „Wenn Jemand einen verruchten Menschen auch ehrt nnd freundlich behandelt, wird dieser dennoch nicht den lieben, der ihn geehrt, sondern die Verruchten, welche ihm gleichen“ — Syntip. Nutzanwendung ist also nur eine weitere Ausführung der unseren und dem Sinne nach ganz derselben gleich, wenn wir hier מחבין hinzufügen, welches Wort dem griech. *ἀγαπᾷ* vollständig entspricht. Aes. Epimyth.: „Die bösen Menschen, denen man Wohlthaten erwiesen, fühlen sich noch mehr angespornt, Unrecht zu thun.“ — [7]) Goldb. מִילְתא; Manuscript: מִילְתיה. — [8]) Dies Wort habe ich nach Analogie des syr. סוּפִיַא, Weisheit, und סוּפִיסְטָא, Sophist, vocalisirt; vielleicht soll es jedoch דְסוּפוֹס nach Massgabe des syr. פִילָוסָופוּתָא punktirt werden.

67.

Der Mann und der Hund.

Ein Mann, den ein Hund gebissen hatte, ging umher, um Jemand zu suchen, der ihn heilen könnte. Da begegnete ihm sein Freund und sagte zu ihm: „Du musst das Blut mit Brod abwischen und dies dem Hunde vorwerfen, der dich gebissen hat.“ Hierauf erwiderte aber der Gebissene: „Wenn ich dies thäte, würde ich bald von allen Hunden der Stadt gebissen werden.“

Dies lehrt,

dass die ruchlosen Menschen, selbst wenn sie geehrt werden, doch nur diejenigen lieben, zu welchen sich ihre Seelen hingezogen fühlen.

Zu Ende sind die Fabeln des Sophos.

Glossar.

א

אַ Präpos. (im talmud. Dialekte für עַל) auf, über, bei, wegen; wie אַרִיהֲטָא F. 38.

אַבָא . אַב, vor suff. אֲבוּ, Vater, Plur. אַבְהָתָא und אַבָהָתָא oder אֲבָהָתָא Väter, Eltern.

אֲבַד und אֵיבַד zu Grunde gehen; mit folgendem מִן: verloren gehen, sich verlieren, אֲבַד מִן חַיֵּי das Leben verlieren. Aphel: אוֹבַד zu Grunde richten, verlieren.

אֲגָנָא c. (chald. אוֹגָנָא; arabisch اجانة) Wassergefäss, Wasserbehälter. (Hiervon im Arab. das Verb اجن das Wasser hat Geschmack und Farbe geändert, was der Fall zu sein pflegt, wenn es aus der Quelle geschöpft, sich in einem Gefässe befindet).

אִגַּר, אִגְּרָא m. (arab. اجار u. انجار) Dach.

אוֹ oder אַו (mit unspürbarem ו), Ausrufungspartik. o!

אוֹ oder. אוֹ .... אוֹ entweder .... oder.

אוֹבְדוּתָא f. (von אבד) Untergang, Vernichtung.
אוּלְצָנָא m. (hebr. אָלַץ zwingen, drängen). Drangsal, Noth.
אוּמְנָה f. (אָמַן geschickt sein) Kunst, Handwerk.
אוֹרְחָא f. (אָרַח einhergehn) Weg, Pfad.
אֲזַל gehn, weggehn, verloren gehn. Ein folgendes praeterit. vertritt oft die Stelle eines Infinit. mit לְ, wie in Fab. 7. — Imperat. זִיל, häufig mit pleonast. לָךְ.
אֲחַד (hebr. אחז, arab. اخذ) ergreifen, eingreifen. Ithpe. אִתְּחַד, אִתְאֲחַד und אִתְּחַד ergriffen werden, sich verwickeln.
אֲחַר weilen, bleiben, Aph. אוֹחַר und Schaph. שׁוֹחַר säumen, zögern, Anstand nehmen. Fab. I.
אַחֲרִינָא, fem. אַחֲרִיתָא, der andere.
אִי (abbrev. אִין) wenn.
אֵיךְ wie, als, damit, ... דְ אֵיךְ als wie, gleichsam als... אֵיךְ חֲדָא = בַּחֲדָדֵי und בַּהֲדָדֵי, zusammen.
אֵייכָא wo? מִן אֵיכָא von wo? woher?
אֵייכוֹ (zusammengez. von אֵייכָא und הוּ) wo ist?
אָיַר c., (syr. ܐܐܪ Talm. אֲוִיר, griech. *ἀήρ*, lateinisch Aër) Luft.
אִיכָּא (aus אִית כָּא) es ist hier, es ist.
אֵיכָן und אֵיכָן, wie? אֵיכָן אַתּוּן (F. 40) wie seid ihr, wie befindet ihr euch?
אֵיילָא m. Hirsch.
אִילוּ wenn, אִילוּ לָא wenn nicht.

אִילֵּן, plur. von הָדֵין dieser.

אִילָנָא m. Baum.

אִילְפָא c. Schiff.

אִמָּא Mutter; plur. אִמְּהָתָא und אִמָּתָא

אֵימַת = אֵימָתַי wann? . . . כָּל אֵימַת דְּ zu jeder Zeit, wenn, . . . wenn immer, so oft, so lange als . . .
אֵימָתַי דְּ zur Zeit als, wenn.

אִין (syrisch ܐܢ) wenn.

אֵין (syr. ܐܝܢ) ja, freilich.

אִינּוּן 3. Pers. plur. von הוּא, dieser.

אֱנָשׁ, אֱנָשָׁא m. Mensch.

אֶסְתָּא f. (syr.; chald. אוּשָּׁא, arab. اس, Fundament) Wand, Mauer.

אִית es ist, mit pron. suff. אִיתַי, אִיתָךְ . אִיתֵיהּ er ist, אִיתָן sie sind.

אֲכַל essen, verzehren. Aph. אוֹכֵל zu essen geben, speisen.

אֶלָּא (aus dem syr. אִן wenn, und לָא nicht) wenn nicht, ausser, sondern.

אֱלָהָא und אֱלָהּ m. Gott.

אֲמִינָאִית adv. (von אֲמַן treu, beständig sein, Partic. Peïl אֲמִין) andauernd.

אֲמִינוּתָא f. Beständigkeit, unausgesetztes Streben.

אֲמַר reden, sprechen, sagen.

אֲנָא ich.

אָסָא m. (arab. آس) Myrthe.

אֲסֵי (arab. اسا) heilen, gesund machen.

אַף auch, אַף אִין wenn auch.

אַפֵּי f. plur. stat. constr. von אַפִּין Antlitz, Gesicht.

אַרְיָא m. אַרְיוּתָא und אַרְיָתָא f. Löwe.

אַרְמַלְתָּא Wittwe.

אַרְנְבָא c. Hase, für fem. findet sich auch אַרְנַבְתָּא.

אַרְעָא f. (hebr. ארץ) Erde.

אַשְׁכַּח finden, können. מַשְׁכַּח er, es kann, man findet. לָא מַשְׁכַּח man findet nicht, es kann nicht, mit folgendem Infinit. und ל oder mit Futur. und ד zu construiren; letztere Constr. Fab. I.

אֶשְׁתִּי (= שתי mit א prosth.) trinken.

אֲתָא kommen. Fut. נֵיתֵא; mit folgendem עַל über Jemand kommen, angreifen. Aph. אַיְתֵי bringen.

אִתְּתָא f. (aus אִנְתְּתָא) st. constr. אִתַּת, Weib, Frau. אִתַּת אַבָּא vor suff. אִתַּת אֲבוּה Frau des Vaters, Stiefmutter.

[illegible] דין = [illegible] Epist. Paul. ad Galat. 5, 12. [illegible] 17, 18; [illegible] 34.

בּ praepos. in, an, mit, durch, mittels; mit aff. בִּי, בָּךְ, בֵּיהּ, בַּהּ.

בְּאֵשׁ schlecht sein. Aph. אַבְאֵשׁ Schlechtes thun, schlecht behandeln, Jemandem Schaden zufügen.

בַּגָל = בַּעֲגָל s. עֲגָל.

בּוּדְקָא m. (בְּדַק untersuchen) Untersuchung.

בּוּקְיָא f. (בְּקֵי erfahren sein; arab. بقا irgend Etwas beobachten), Erfahrung.

בְּחִיר, בְּחִירָא m., בְּחִירְתָא f. (בחר auserwählen) Partic. Peïl und adj. auserwählt.

בְּטִיל (Partic. Peïl von בְּטַל müssig sein) er geniesst der Musse, er ist müssig zum Nutzen eines Andern; so Fab. 36 בטיל לך עלי du gehst um meinetwillen müssig, du bist meinetwegen besorgt.

בֵּי und בֵּית stat. constr. von בֵּיתָא, Haus.

בֵּינָת zwischen, inmitten.

בֵּיעֲתָא f. (hebr. בֵּיצָה arab. بيض von باض an Weisse überragen, sehr weiss sein) Ei, plur. בֵּעִין.

בֵּירָא m. Brunnen.

בִּישׁ . בִּישָׁא, schlecht, boshaft, Uebel, Unbill; plur. בִּישִׁין und בִּישֵׁי.

בִּישָׁאִית adv. schlechter, boshafter Weise.

בִּישְׁתָא Schlechtigkeit, Bosheit, Unglück.

בְּכָא weinen.

בַּלְהִי und בַּלְהֵא (chald. בְּהֵל, hebr. בָּהַל) erschrecken, Ethpali: erschreckt werden, zurückschrecken.

בְּלַע verschlingen, auch: Schläge verschlingen; daher: geschlagen, gestossen werden. Ithpa. אִתְבְּלַע und אִבְּלַע verschlungen werden von Streichen, verwundet werden.

בְּלַק (arab. بلق schnell gehn) herbeieilen, mit עַל stürzen auf Jemand.

בָּן (בון oder בִּין) aufmerksam sein, verstehn. Ithpa. אִתְבַּיַּן dasselbe.

בְּנִין und בְּנֵי (plur. von בַּר Sohn) Kinder, Söhne, Junge von Thieren. בְּנֵי נָשָׁא Menschenkinder, Menschen.

בְּסָא (arab. بسا, Jemand vernachlässigen; chald. בְּזִי, hebr. בָּזָה) verachten, mit עַל: Jemand verachten.

בְּסִים angenehm sein, sich ergötzen, Ithpa. אִתְבַּסַּם sich vergnügen, sich gütlich thun.

בְּסִים, בְּסִימָא adj. angenehm, süss.

בַּסְתַּר oder בֶּסְתַּר (aus dem Persischen) äusserer, hinterer Theil, לְבֶסְתַּר nach hinten, zurück; הֲפַךְ לְבֶסְתְּרֵיהּ sich nach seinem hintern Theile wenden, umkehren. F. 28.

בְּעָא bitten, wollen, suchen; בְּעָא מִן von Jemand verlangen. Part. act. בָּעֵי, plur. בָּעֵין. Partic. plur. 1. Person mit suff. בָּעֵינַן Fab. 1.

בַּעֲגַל s. עֲגַל.

בְּעֵל m. Herr, בְּעֵל דְּבָבָא (dieses Wort setzt die syr. Hexapl. Uebersetzung für בַּעַל זְבוּב, 2 Könige 1, 2. 3, Nationalgottheit der Philister, die später als Beelzebub, feindliche Gottheit überhaupt, gebraucht und endlich zur Bezeichnung von „Feind" schlechtweg angewandt worden. Aus diesem Worte hat sich im talmud. Dialecte der Stamm דבב, hassen, anfeinden, gebildet. S. Geigers Urschrift und Uebersetzungen der Bibel u. s. w. S. 53 und 54): Feind, Widersacher.

בְּצִיר, בְּצִירָא m. בְּצִירְתָּא f. (בְּצַר verringern) klein, gering.

בַּקְרָא Herde (von Ochsen), Rinderherde.

בַּקְרִינוּס (griech. *βούκρανον* oder *βουκράνιον*) ochsenköpfig oder ochsenkopfähnlich. Eine adject. Bezeichnung für עֲרוֹדָא, Onager, wilder Esel, dessen Kopf jedoch mehr dem eines Widders oder Pferdes ähnlich sein soll.

בַּר m. das Abstammende, Sohn. בַּר נָשָׁא u. בַּר אֱנָשׁ Menschensohn, Mensch (plur. בְּנֵי נָשָׁא), בַּר זְמִירָא Sohn des Gesanges, Singvogel.

בַּר, בָּרָא wüst, wild, חֲמָר בָּרָא wilder Esel, Waldesel.

בַּר, ausser, לְבַר מִן ausserhalb von. F. 48 לְבַר מִנְהוֹן ausserhalb ihres Verständnisses.

בָּרָא = לְבַר hinaus.

בַּרְקָא m. Blitz, Blitzschlag.

בִּשְׂרָא m. Fleisch.

בָּתַר praepos. (vielleicht aus בְּסֵתַר entstanden) nach, לְבָתַר nachher.

ג

גְּאָא oder גְּאָה stolz, geschmückt sein; (von Pflanzen) üppig emporschiessen, prächtig sein.

גֵּאוּתָא f. Stolz, Pracht.

גַּבְרָא m. (גְּבַר stark sein) der Mann, Jemand.

גַּדְנוּתָא f. Glück.

גְּדַשׁ widerfahren, sich ereignen, mit שַׁפִּיר recht geschehen Jemandem.

גַּוֹ (stat. constr. גַּו) m. die Mitte, innerer Theil. לְגַוֹ in den innern Theil, hinein, בְּגַוֹ im inneren Theil, darin.

גּוּרְזָא m. (arab. جرزة von جرز hebr. גרז, Psalm 31, 23, schneiden, abschneiden) Schnitte, Stücke, Bündel, Last geschnittenen Holzes.

גְּזָא und גְּזֵי scheren.

גְּזַל (syrisch ܓܙܠ rauben, Ithpe. beraubt werden, אִיתְגְּזֵל מִן חַיֵּי des Lebens beraubt werden, sterben.

גְּחֵיךְ und גְּחַךְ lachen, spotten, mit מִן: über Jemand.

גִּילְדָא m. (arab. جلد) Haut, Fell.

גִּילוֹפָא m. (von גלף ausschnitzen) Schnitzer, Bildhauer.

גִּינְתָא f. Garten.

גֵּיר (griech. γάρ) denn.

גַּלָּא f. (von גַּל Hülle, Decke) Schildkröte (des sie deckenden Schildes wegen, wie das latein. testudo ebenfalls von testa, Schale, Decke, Schild). Mit דַנְהֲרָא verbunden: Flussschildkröte.

גְּלַף (griech. γλύφω) eingraben, ausschnitzen, aus Stein hauen.

גְּמַר vollenden, Pael: גַּמַּר vernichten, zerstören.

גַּמְרָנוּתָא f. (ܡܓܡܪܢܘܬܐ) Vertilgung, Vernichtung.

גַּנָּנָא m. Gärtner.

גַּפָּא m. (כַּנְפָּא = גַּנְפָּא = גַּפָּא) Flügel.

גַּרְבְּיָא m. (arab. جربياء) Nordseite, Nordwind. Bei letztrer Bedeutung muss (Fabel 63) רוּחָא gen.

comm. hinzugedacht werden. Prov. 27, 16: רוּחָא גַּרְבְּיָא קַשְׁיָא ein heftiger Nordwind.

ד

דְּ, דִּ und דִּי (= dem hebr. זֶה, arab. ذى, ذا) 1. pronom. relat. für alle drei Geschlechter: welcher, welche, welches. Als solches wird es auch mit לִי, לֵיהּ u. s. w. mir, ihm u. s. w. zusammengesetzt. דִּלִי oder דִּילִי, דִּלֵיהּ oder דִּילֵיהּ bedeutet demnach: welches mir, welches ihm = mein, sein u. s. w. Für לִי und לֵיהּ u. s. w. findet sich in der Zusammens. häufig דִּי, דֵּיהּ u. s. w. also: דִּידִי und דִּידֵיהּ. — 2. Zeichen des Genitivs. — 3. Conjunction: dass = ὅτι; zuweilen durch „weil" zu übersetzen. — 4. Einleitung direkter Reden, wo es das Kolon (:) ersetzt. — 5. In Bezug auf die Zeit: wo, als.

דָּא für הָדָא s. הָדֵין.

דְּבָבָא m. Feindschaft.

דְּבוּרְתָּא f. Biene.

דְּבַח (hebr. זבח) schlachten, opfern, Pael דַּבַּח häufig opfern.

דִּבְחָא m. Opfer, plur. דִּבְחֵיא.

דְּבַר führen.

דַּבְּרָא m. Feld. יוּרְקָא דְדַבְּרָא (Fabel 47) grüne Gewächse des Feldes, wildwachsende Pflanzen.

דַּהֲבָא m. Gold.

דַּהְיָא m. (syr. ܕܗܝܐ, arab. ذها, دها und زهى; im Talm. findet sich dieses Wort ebenf. häufig. S. Zeitschr. d. D. M. Gesellschaft B. XII p. 140 u. 141) glänzend, schön. (Aehnlich im Laute, doch gerade entgegengesetzter Bedeutung ist das talm., von דְּיוֹ, syr. ܕܝܘܬܐ, schwarze Farbe, derivirte דְּיְהָה düster, dunkel).

דְּוָא, דְּוָה und דְּוִי (hebr. דָּוָה), schmerzen, unglücklich sein; partic. דָּוֵי und דָּוֵה, fem. דָּוְיָא u. דָּוָה.

דּוּבְרָא m. (דְּבַר führen) Führung, Art und Weise.

דּוּבְשָׁא m. Honig.

דּוּכְתָּא f. Ort, Stelle.

דּוּנְבָא m. (hebr. זָנָב) Schwanz, Schweif.

דְּחִילָאִית adv. furchtsam, erschreckt.

דְּחֵל fürchten. Aphel: Furcht einjagen. Partic. Peïl: דְּחִיל fürchtend u. Furcht erregend, לָא דְּחִיל nichts zu fürchten.

דַּחְלְתָא und דְּחִילְתָּא f. Furcht, Schreck דְּחִלְתָּא דֶּאֱלָהָא Gottesfurcht.

דֶּיבָא m. (von דְּבַב fliessen, säuseln, chald. דְּבָבָא hebr. זְבוּב) Fliege.

דֵּיבָא c. (hebr. זְאֵב) Wolf.

דֵּין und דֶּין (aus dem griech. δέ gebildete Partikel, die im Griech. immer nach dem betreffenden Hauptworte steht) aber, zuweilen auch denn.

דְּכַר denken, gedenken. Ithpa. sich erinnern, gedenken.

דִּכְרָא m. (vgl. das hebr. זָכָר) das Männliche besonders von Schafen, Widder.

דְּלַח bewegen, aufrühren, trüben.

דְּמָא und דְּמָה c. Blut.

דְּמָא ähnlich sein oder werden, gleichen, mit לְ pers. Fab. 8 auch mit בְּ.

דְּמַךְ schlafen.

דְּמַר Ithpa. sich wundern, staunen.

דְּנָא sich nähern, nahen.

דְּנַח hervorbrechen, (von der Sonne) zu scheinen anfangen, scheinen.

דְּקַר durchbohren, spiessen. Pael: (von Thieren) mit dem Schnabel picken oder mit dem Horne stechen.

דָּר (von דּוּר) wohnen, (Partic. דָּיֵר und דָּאֵר f. דָּיְרָא und דָּאֲרָא) mit folgendem בְּ, in.

דְּרַךְ schreiten, Aphel: erreichen.

ה

הָדָא und הָדֵא s. הָדֵין.

הֲדָדֵי (syr. ܚܕ̈ܕܐ) einander, gegenseitig; עִם הֲדָדֵי u. עִם הֲדָדִין mit einander; אַהֲדָדֵי einer dem andern; בַּהֲדָדֵי zusammen.

הָדֵין und הָדֵא pronom. demonstr. (aus הָא und דֵּין) dieser, jener; femin. הָדָא (aus הָא und דָּא) Pl. הָאִלֵּין (aus הָא אִלֵּין) zusammengez. הָלֵין.

הוּא (auch הוּ) er, jener, schliesst oft wie alle pron.

pers. separ. das Verb ein, demnach oft = er ist; femin. הִיא. Plur. אִנּוּן, fem. אִנֵּין. Dem הוּא und הִיא wird zuweilen das demonstr. ה oder הַ = הָא vorgesetzt, also הַהוּא, הַהִיא er selbst, jener, sie selbst, jene, Plur. הִנּוּן, fem. הִנֵּין = הָאִנּוּן und הָאִנֵּין.

הֲוָה, הֲוָא und הֲוֵי sein, esse, werden.

הֵידֵין (ursprüngl. pron. aus הֵי und דֵין) 1. damals; 2. darauf, nachher (syrisch ܗܝܕܝܢ); 3. talmud. für das chald. אֵידֵין = syr. ܐܝܢܐ pron. interr. welcher, welche, welches? wer?

הֵיךְ (syr. ܐܝܟ) wie, wie etwa . . . הֵיךְ דְּ damit.

הֵיכָא wo? מִן הֵיכָא von wo? woher?

הֵכִי dasselbe. מֵהֵיכִי woher? von da wo . . .

הֵימַן glauben, Vertrauen schenken.

הָכָא (aus הָא und כָּא) hier, von Zeit und Ort.

הָכֵין = הֵיכָנָא so, also, auf diese Art.

הָכָנָא dasselbe.

הֲלַךְ gehen, einherschreiten. Pael dasselbe.

הֲמָא Aph. אַהֲמִי, ab-, wegwenden (das Auge von einem Gegenstande), vernachlässigen, eine Angelegenheit nachlässig behandeln.

הַמְיָנוּתָא = מַהְמְיָנוּתָא, Vernachlässigung, Sorglosigkeit.

הִנְדוֹאָה (syr. ܗܢܕܘܝܐ) eigentlich: Bewohner Indiens, Indier; aber auch die Bewohner Jemens und Aethiopiens wurden mit diesem Namen belegt.

So übersetzt Jonathan Ben Usiel וּבְנֵי חָם כּוּשׁ וגו׳ וְשׁוּם אֱפַּרְכִיּוֹתֵיהֶם עֲרַבְיָא וגו׳*) u. der Name ihrer Provinzen ist Arabien u. s. w. (Genes. 10, 7) und Targum Jerem. הֲיְהַפֵּךְ כּוּשִׁי עוֹרוֹ (Jerem. 13, 23) mit הַאִיפְשַׁר דִּישַׁנֵּי הִנְדּוֹאָה מַשְׁכֵּיהּ, ist es möglich, dass der Aethiopier seine Haut ändere? Ebenso wird die letzte Stelle

---

*) Im Bamidbar rab. c 9 lesen wir:

„שָׁאַל מֶלֶךְ עַרְבִיִּים אֶת רַבִּי עֲקִיבָא : אֲנִי כּוּשִׁי וְאִשְׁתִּי כּוּשִׁית וְיָלְדָה בֵּן לָבָן : אַהַרְגֶנָּה שֶׁזִּינְּתָה תַחְתַּי : אָמַר לוֹ צוּרוֹת בֵּיתְךָ שְׁחוֹרוֹת : אוֹ לְבָנוֹת : אָמַר לוֹ לְבָנוֹת : אָמַר לוֹ כְּשֶׁהָיִיתָ מִתְעַסֵּק עִמָּהּ : נָתְנָה עֵינֶיהָ בְּצוּרוֹת הַלְּבָנוֹת וְיָלְדָה כְּיוֹצֵא בָהֶן : וְהוֹדָה מֶלֶךְ עַרְבִיִּים לְרַ׳ עֲקִיבָא.“

„Ein König der Araber legte dem Rabbi Akiba folgende Frage vor: „Ich bin Kuschite (d. i. Schwarzfarbiger) und meine Frau ist Kuschitin, und sie hat mir einen weissen Sohn geboren; beweist dies nicht, dass sie mir untreu geworden, und muss ich sie nicht in Folge dessen tödten?“ Hierauf erwiderte Rabbi Akiba: „Stellen die Gemälde in Deinem Hause „Schwarze“ oder „Weisse“ dar?“ „Weisse“ entgegnete der König. „Nun,“ sprach R. Akiba, „so hatte Deine Frau sich so in das Anschauen dieser Gemälde versenkt, dass sie ein Ebenbild derselben geboren Und dieser Erklärung des R. Akiba pflichtete der König der Araber bei.“ Aus dieser Stelle ist nun ebenfalls ersichtlich, dass ערבי und כושי in gleicher Bedeutung gebraucht und ausserdem dass nicht nur unter „הנדואה“ sondern auch unter

vom Syrer übertragen. In denselben drei Bedeutungen wird auch „Indus" von den römischen Schriftstellern gebraucht. Für „Araber" Ovid. Fast. 3, 720 und für „Aethiopier" Verg. Georg. 4, 293: „coloratis . . . ab Indis," von den farbigen Indiern." Fast dieselbe Bezeichnung lesen wir in Syntipas Fab. 41: „ἑωρακὼς αἰθίοπά τινα ἰνδόν" „er sah einen aethiopischen = farbigen Indier." Dies „ἰνδόν" scheint hier jedoch nur Uebersetzung von "הַנְדוֹאָה„ in unserer der eben angeführten Syntipasischen Fabel entsprechenden Fab. 59, wo wie in Fab. 1 dieses Wort „schwarz" „der Dunkelfarbige" „Mohr" bedeutet. Das „αἰθίοπα" hat der Uebersetzer wahrscheinlich nur zur Erklärung beigefügt. Uebrigens gilt noch heute dem Engländer umgekehrt jeder Hindu, seiner dunklen Gesichtsfarbe wegen für Nigger. (S. Westermann's illustr. deutsche Monatsschr. Bd. 3 Nro. 17, Febr. 1858 S. 516).

הָנֵי im Talmud. Plur. von הָן = הָדֵין dieser.

"עַרְבִי„ ein „Dunkelfarbiger" verstanden worden. Uebrigens dürfte man mit הַנְדוֹאָה und עַרְבִי darum einen Aethiopier bezeichnet haben, weil der aethiopische Priester- oder Culturstaat Meroë von Indien aus gegründet und theilweise bevölkert worden sein soll und später Hauptsitz des arabischen Karawanenhandels gewesen ist.

הָנֵךְ (talmud.) dasselbe.

הֲפַךְ umdrehen, sich wenden, zurückkehren. Ithp. sich umkehren.

הַר streiten, kämpfen, mit folgend. עִם. Aph. beleidigen, Schaden zufügen, mit Accus. pers. oder לְ.

הָרְכָּא = הָכָא adv. hier, an diesem Orte. לְבַר מִן הָרְכָּא ausserhalb von hier, draussen.

הָשָׁא (aus הָא und שָׁעָא wie das chald. הַשְׁתָּא aus הָא und שַׁעְתָּא, diese Stunde) jetzt.

ו

וַוְזָא und וַוייְזָא (chald. אַוָּז; arab. وز und اوز) Gans.

וַי und וַויי, wehe! ach! וַי לִי (hebr. אוֹי לִי oder אַלְלַי arab. الويل لى) wehe mir.

וְלֵי (ähnl. das lat. valere) defectiv. Verb, sich ziemen (arab. ولى er ist ein Helfer, er hilft, daher auch: es hilft, es ist nützlich, es ziemt sich).*

ז

זְבוּרְתָּא f. = דְבוּרְתָּא Biene.

זְמַן, זִבְנָא m. (זְמַן, זִמְנָא) Zeit. חַד זְבַן ein Mal.

---

*) Talmud Ned. Fol. 8 b. bietet Rab. Nissim z. St. לֹא יאלי für לֹא שׁרי. Das erstere ist das Futurum von ولى = arab. يلى und nicht in ואלי zu emendieren (s. Litbl. d. Orient Jahrg. 1848 S. 86 Anm. 9).

זְבַן kaufen. Pael: זַבֵּן verkaufen.

זְדַק (hebr. צדק) gerecht sein.

זְהַר glänzen, metaph. klug, vorsichtig sein, Partic. Peïl זְהִיר glänzend, klug, vorsichtig ... מִזְהַר מִן vorsichtig sein vor Jemand, sich in Acht nehmen, vor ... Ithp. אִיזְדְהַר ebenf. sich in Acht nehmen vorsichtig sein.

זִיבְלָא Mist, Koth, Dünger.

זִימְנָא m. Zeit, Jahreszeit. זִימְנָא בִּישָׁא schlechte Zeit, Missgeschick, Unglück.

זִימְרָא und זְמִירָא m. Gesang.

זֵיתָא m. Oelbaum.

זְכָא siegen, Ithp. אִיזְדְכֵי besiegt werden.

זְמַר singen.

זְמָרָא = זִימְרָא.

זָע sich bewegen, weichen. Ithpe. אִתְּזִיעַ zusammengezogen אִתְזִיעַ bewegt, beunruhigt, aufgeschreckt werden.

זְעֵירָא, זְעֵיר m. Kleine, Geringe, Niedrige.

זָף (von זִיף, syr. ܙܳܦ) borgen.

זְרַע säen, pflanzen. Partic. Peïl זְרִיעַ ausgesäet, gepflanzt.

ח

חָב (Partic. חַיָּב) 1. schuldig sein; 2. eine Schuld erkennen, fühlen. (In letzterer Bedeutung ist auch

וְיֵיחוּב und ܘܢܚܘܒ aufzufassen, womit Onkelos und der Syrer das hebr. וְאָשֵׁם, Levit 4, 27 und a. v. a. O., erklären).

חַבֵּב (vom syr. ܚܒ erglühet sein, z. B. von Eifer, Liebe, hebr. חָבַב, arab. حب) lieben, Partic. מְחַבֵּב, Plur. מְחַבְּין.

חִבּוּ oder חִבּוֹ (= ܚܘܒܐ spät. hebr. חִבָּה) Liebe.

חַבֵּל verderben, der Vernichtung Preis geben.

חַבְלָא m. Seil, Schnur.

חַבְרָא m. (von חבר verbinden) Genosse, Freund.

חֲבַשׁ in einen Ort einschliessen, gefangen nehmen. Partic. Peïl חֲבִישׁ eingeschlossen, gefangen.

חַגָּא m. (arab. حج wallfahrten, daher auch das hebr. חַג, zu dem das Volk nach Jerusalem wallfahren musste, wovon dann das Verb חָגַג, ein Fest feiern, gebildet worden) Fest, Festtag.

חַגְלָא m. Rebhuhn. חַגְלֵי דְטוּרָא „Rebhühner, die im Gebirge leben.“ Dies sind entweder die Felsen- oder Klippenrebhühner, die perdices petrosi, die in den hügeligen Gegenden Südeuropas, Nordafrikas und Kleinasiens sich aufhalten, oder die sogenannten Steinhühner, perdices saxatiles, deren Vaterland besonders die hohen oder europäischen Centralalpen, Griechenland und Mittelasien ist.

חַד m. חֲדָא f. ein, eine. חַד עִם חַד einer mit dem

andern. חַד לְחַד einer den andern. חֲדָא מִן חֲדָא (Fab. 28) eines nach dem andern.

חֲדָא zuweilen = חֲדָדֵא gegenseitig. בַּחֲדָא = בַּחֲדָדֵא zusammen, mit einander.

חֲדָא, חֲדָה und חֲדֵי sich freuen, mit folgend. בְּ über oder mit Etwas.

חֶדְוְתָא Freude.

חֲדַר, חֲדָרָא einer, eine, der, die umgiebt. חֲדָרוֹי (Fab. 20), die ihn umgeben, in seiner Umgebung.

חַוִּי zeigen, erklären, lehren, mit נַפְשֵׁיהּ: sich zeigen.

חִוְיָא und חֶוְיָא m. Schlange. Chald. Plur. חִוְיַן syr. Plur. חֶוְוָתָא. Fem. singul. חִוְיְתָא und חֶוְיְתָא.

חוּלְמָנָא m. (חֲלַם = dem arab. حلم 1. u. 5. Conjug. stark, fleischig sein) Gesundheit, fig. Glück.

חוּסְרָנָא Mangel, Schaden, Nachtheil.

חוֹר m. (arab. حرّ frei sein) Freie. חוֹרִין die Freien, בַּר חוֹרִין Sohn der Freien, frei, ohne Herrn.

חֲוַר weiss werden. Ithp. dass., sich weiss machen.

חִוָּרָא adj. weiss.

חוֹרְנָא = אַחוֹרְנָא der Andre.

חוּשְׁבָּנָא m. (חֲשַׁב berechnen, denken) Berechnung, Sinnen, Denken.

חֲזָא sehen.

חֲזִירָא m. Schwein.

חֲטוּפְיָא m. Raub, vom folgend.

חֲטַף rauben, berauben, entreissen, zur Beute machen.

חֲיָא leben. Fut. נֵיחֵי, Aph. אַיְחֵא beleben, das Leben lassen und fristen, erhalten.

חֵיוְתָא f. (in F. 45 auch m.) Thier, wildes Thier. Plur. חֵיוָתָא.

חִיטֵּא Plur. Weizen. Singul. חִטְּתָא f.

חַיֵּי Plur. Leben (von חֲיָא).

חֵילָא m. Kraft, Plur. חֵילֵי.

חֵילְתָנָא m. חֵילְתָנִיתָא f. stark, mächtig, gewaltig.

חַיָּתָא Plur. (von חֲיָא leben, erhalten bleiben), das, was noch erhalten worden, Ueberbleibsel (F. 37).

חֵיפָא m. (Nach Bernst. Lex. pag. 153 a. ist das syr. ܚܝܦܐ verw. mit dem arab. خب Aufwallung des Meeres; vielleicht jedoch auch mit هاف in Verbindung zu bringen, wovon هيف heisser Wind und Heftigkeit des Durstes). Ungestüm, Heftigkeit.

חִיפּוּשִׁיתָא und חַפְּשִׁיתָא f. (im Arabischen befindet sich zwischen ח und פ ein נ, nämlich خنفسة. das aram. Wort bezeugt die Richtigkeit der Conj. des Golius in Lokm. Fabel 24, wo früher خنففة gelesen worden. Syr. ܚܦܘܫܝܬܐ) Käfer, vorz. Erd- oder Mistkäfer.

חַךְ (von חוּךְ) lachen.

חַכִּים, weise, erfahren.

חֲלַב melken.

חֲלַט mischen, vermischen. Ithpa. sich verbinden, Gemeinschaft machen . . . עִם, mit Jemand.

חַלְיוּתָא (חֲלַי süss sein) Süsse, Süssigkeit.

חֲלַם träumen, Ithpael sich erheben vom Schlafe, gesund werden.

חֲלַף wechseln. Eschtaphel: sich verändern, verändert werden.

חַלְצָא m. (Syr. ܚܨܳܐ, chald. חַרְצָא, hebr. Plur. חֲלָצַיִם Lenden) Rücken.

חַלָשָׁא m. (von חֲלַשׁ schwach sein) Schwacher, Elender, Armer.

חַם warm sein, brennen.

חֲמָא (arab. حمل) tragen, einsammeln.

חֲמָרָא m. Esel, (arab. حمر 9. Conj. roth und 11. sehr roth sein, und von solcher Farbebeschaffenheit sind im Orient die meisten Esel).

חֲמֵת erglühen, Ithp. sich erhitzen, zornig werden.

חֲנוּתָא f. (von חנא, hebr. חנה lagern, sein Zelt aufschlagen), Laden.

חֲנַק ersticken, erwürgen. Ithpa. erstickt, erwürgt werden, ertrinken.

חַסֵּד spotten, beschimpfen, mit לְ pers.

חָר (von חור) schauen, blicken, mit לְ loci. חָר לְכָא וּלְכָא hier und dorthin blicken, sich nach allen Seiten umsehen.

חֲרָא entbrennen, auch figürl. Ithpe. אִיתְחֲרִי heftig behaupten, streiten, kämpfen. . . . אַרִיתְחָטָא (F. 38) wegen des Laufens streiten, einen Wettlauf eingehen, sich dazu auffordern.

חֲרֵב (von חרוב zerstören) zerstört, verwüstet, (von Menschen): getödtet.

חֲרוּרָא m. (vom talmud. חר, graben; arab. خر spalten) Loch, Schlupfwinkel.

חֲרִיפָא m. scharf, stark, heftig.

חַרְתָּא f. (für אַחַרְתָּא) das Letzte, Ende. לְחַרְתָּא zuletzt, in Zukunft.

חֲשַׁב berechnen, denken. Ithpa. bedenken, beschliessen.

חֲשַׁם speisen, Mahlzeit halten.

חֲשָׁמִיתָא f. (das syr. ܚܫܡ im Aphel speisen. Nach der Vermuthung von Michaelis, s. Cast. Lex. p. 330 letzte Zeile, vom arab. حسم schneiden, abzuleiten, was hier auf die Speisen anzuwenden wäre; sicherlich jedoch stammt dies Wort von حشم speisen): Gastmahl, Mahlzeit.

חֲתַר (nach Bernst. = خطر) handeln, rühmen. Ithpe. sich rühmen, stolz sein.

חֲתִירוּתָא f. Stolz, Hochmuth.

ט

טָב und טוֹב adj. gut, emph. טָבָא; טָב mit folgendem מִן besser als . . .

טַבְּחָא m. Küche, Speisekammer.

טַבָּחָא m. Fleischer, Koch.

טְבַע untertauchen, untersinken. Pael טַבַּע untersinken lassen, Jemanden ersäufen.

טוּבָא m. das Gute, Heil, Glück. יְהַב טוּבָא Glück spenden, glücklich preisen, mit לְנַפְשֵׁיהּ sich selbst glücklich preisen.

טַוְסָא m. (griech. ταῶς, arab. طاوس) Pfau.

טוּפְרָא m. (arab. ظفر) Nagel, Klaue.

טוּרָא m. Berg, Gebirge. Plur. טוּרֵא.

טַיֵּב (von טְאֵב recht machen) ordnen, vorbereiten.

טֵיבוּתָא f. Güte, Gunst, Gnade, Wohlthat.

טִיטְכוּס und טוּטְכָס m. (syr. ܛܛܝܟܣ) Baumgrille, der griech. τέττιξ, welcher gewissermassen als die Nachtigall der alten Dichter zu betrachten. „Dieses geflügelte Insekt lebt auf einzeln stehenden sonnigen Bäumen oder Gebüschen, und sein Männchen bringt in der heissesten Jahreszeit in den Mittagstunden durch das Reiben der unteren Flügelblättchen an der Brust ein helles Geschwirr hervor, welches die Alten so lieblich fanden, dass es ihnen zum Gleichniss der süssesten Anmuth der menschlichen Stimme ward." Stammt τέττιξ von τιτίζω? ti ti sind die Naturlaute der Baumgrille. Im Aram. steht כוּס oder כס für ξ, das eigentlich nur Zusammensetzung von κ und σ ist. Statt טי טי lesen wir an einigen Stellen unserer Fabeln טוט, welche Silbe als Nachahmung eines Tones im Talmud Moed katan F. 16[a] gefunden wird, nemlich: "טוט אסר וטוט שרי„ „durch den Ton des Hornes (durch „tut" vgl. das deutsche

„tuten“) wurde der Bann verkündet, darum vermag auch derselbe Ton („tut“) den Bann wieder aufzulösen.“ (Vgl. Tosaph. Menach. 34ᵇ Anf. טט). Der griech. Orthographie ähnlicher lesen wir das Wort in der Hexapl. Cod. Jerem. 8, 7. — וְסוּס וְעָגוּר wird dort nemlich durch ܛܘܛܣ ܘܐܓܘܪ wiedergegeben. Für diese beiden Wörter hat die Hexapl. z. St. auch ܫܦܢܢܐ ܘܣܢܘܢܝܬܐ ܦܪܚܬܐ ܕܫܡܝܐ „Turteltaube und Schwalbe — Vögel des Feldes.“

טֵילָנִיתָא f. (טְלָלָא = צֵל) Schatten.

טַלְיָא m. (arab. طلا) jung an Alter, Knabe, Jüngling, Plur. טַלְיֵי Kinder.

טְעִינָא m. Last, von:

טְעַן belasten, beladen. Part. Peïl טְעִין beladen, d. i. tragend.

טְפַס fliehen, die Flucht ergreifen.

טַרְפָא m. (טרף zerreissen, pflücken) Blatt.

טְשָׁא verbergen, verborgen sein; mit folgendem נַפְשֵׁיהּ sich selbst verbergen, mit בְּ loci.

י

יָאי (das syr. ܝܐ, arab. يا) Ausrufungspartikel = וַי ach, o!

יָאֵי oder יָיֵא m. יָאיָא fem. schön, passend. Plur. יָאאִין und יָאאֵי oder יָאיֵי das was schön und passend oder nützlich ist.

יְבַל. Aph. אוֹבִיל führen, bringen.

יְבַשׁ trocken sein oder werden. Pael: יַבֵּשׁ trocken machen, trocknen lassen.

יַד f. Hand, Gewalt. בְּיַד durch die Hand, durch.

יְדָא = יַד. מִן יְדָא von der Hand, durch.

יְדִיעַ m. יְדִיעָא f. bewusst, bekannt, bestimmt.

יְדַע wissen, kennen, merken. Aph. wissen lassen, lehren. Partic. מוֹדַע m. מוֹדְעָא f.

יְהַב geben. Imperat. הַב gib.

יוֹם, יוֹמָא m. Tag. (Plur. יוֹמִין und יוֹמָתָא).

יוֹמָן (zusammengez. aus יוֹמָא und הָנָא dieser) diesen Tag, heute.

יוֹנָה und יוֹנָא c. Taube.

יוּרְקָא m. grüne Gewächse, Kräuter, Grünzeug.

יוֹתֵירָא m. יוֹתֵירְתָּא f. mehr, reichlicher.

יוּתְרָנָא m. Vortheil, Nutzen, Gewinn.

יְלִיד und יְלַד gebären, (von Thieren): Junge werfen.

יְלִיף u. אֲלִיף (syr. ܐܠܦ) lernen, Pael: lehren. Part. act. מַלֵּף für מְאַלֵּף m. und מַלְּפָא f. מְאַלְּפָא f. es lehrt.

יְמָמָא m. Tag. בִּימָמָא bei Tag, des Tages, täglich.

יַעַן Ithpa. אִתְיַעַן begierig, lüstern nach Etwas sein.

יְקַד brennen. Aph. אוֹקַד verbrennen.

יַקִּירוּתָא Schwere, Schwerfälligkeit, von:

יְקַר schwer, werth, theuer sein. Ithp. אִתְיַקַּר für werth gehalten, geehrt, geachtet werden.

יְרַב gross werden, wachsen.

יְרַק grünen.

יְשַׁט (arab. بسط) Aph. אוֹשִׁיט (die Hand) ausstrecken, reichen.

יַתִּיר und יַתִּר adv. sehr, allzusehr, vorzüglich.

כ

כְּ (arab. ك) Vergleichungspartikel, wie, so wie.

כָּא adv. hier, daselbst. לְכָא hierhin, לְכָא וּלְכָא hierhin und dorthin, nach allen Seiten hin.

כַּד wenn, da, indem, nach; oft mit dem Partic., das diesem Worte zu folgen pflegt, zu einem Worte verschmolzen.

כּוּרְהָנָא m. Schwächlichkeit, Krankheit.

כְּוָת (zusammengesetzt aus כְּ, wie, und dem syr. יָת, Natur, Wesen, Ding; daher auch Objekt יַת = hebr. אֵת. Nach Fürsts Lehrgebäude u. s. w. jedoch (S. 201) aus dem Stamme כַּן und einem ת als Zeichen des weibl. Geschlechtes; ebenso לְוָת aus לוֹ und dem weibl. ת) wie, gleichwie. Nur mit suff. zusammengesetzt, z. B. כְּוָתְהוֹן, wie ihr Wesen, wie sie u. s. w.

כִּיבָא Schmerz, Wehe. נְפַל בְּכִיבָא in Schmerz fallen, von Schmerz befallen werden.

כְּיָנָא m. (arab. كيان) Natur.

כִּימוֹנָא (griech. χειμών) Sturm.

כִּיס m. Beutel, fig. Geld, Vermögen.

כֵּיפָא m. Stein. דְכֵיפָא aus Stein, steinern.

כַּכָּא m. Plur. כַּכֵּי (vom arab. كركر die Mühle drehen, das ר wird durch das Dagesch ersetzt), Backzahn, (weil er die Speise zermalmt), dens molaris. So übers. der Chaldäer "הַטּוֹחֲנוֹת" Koh. 12, 3 mit כַּכֵּי דְפוּמָא*.

כֹּל, כָּל, כּוּלָּא und **כּוּלָּה**, ganz, jeder, alle; die letztern beiden Wörter bedeuten eigentlich: „Gesammtheit."

כְּלָא (arab. كلا Conj. II) hindern, abhalten, zurückhalten, mit לְ pers.

כַּלְבָּא m. Hund.

כַּמָּא und **כְּמָא** oder **כְּמָה**, wie viele, wie sehr; mit folgendem . . . ד, so lange als . . . so wie . . .

כְּנַשׁ einsammeln. Pael: כַּנֵּשׁ dasselbe.

כְּסָא bedecken, einhüllen. Pael: dasselbe.

כַּסְפָּא m. Silber.

---

*) Im Talmud Abodah sarah 28ª erklärt Raschi ככי durch: זינצי"בש = gencive (Zahnfleisch); die Unrichtigkeit dieser Uebers. weisen jedoch schon Tosaphoth z. St. nach u. erklären dies Wort durch: שינים גדולות שקורין מישא"ליס בלע"ז „die grossen Zähne, franz. (dents) mâchelières" Backenzähne. — In Berach. 56ª aber erklärt Raschi richtig das Wort ככי durch שינים הפנימיות שקורין משי"לארי „die inneren Zähne, die mâchelières (Backzähne) genannt werden."

כַּפְנָא m. (von כְּפַן hungern) Hunger. מִית בְּכַפְנָא vor Hunger sterben.

כְּפַר leugnen, nicht anerkennen, mit בְּ rei. Pael כַּפֵּיר abwischen . . . כפיר לחמא בדמא (Fab. 67), das Brod ins Blut wischen, d. i. mit dem Brode das Blut abwischen.

כְּרָא und כְּרָה Ithpa. von Krankheit ergriffen werden, erkranken. Aphel: krank machen, reflexiv auch: sich krank stellen, eine Krankheit vorgeben.

כְּרַךְ umhergehen. Ithpe. dasselbe.

כַּרְכּוּשְׁתָּא u. כָּכוּשְׁתָּא f. Plur. כָּכוּשְׁיָתָא u. כָּכוּשָׁתָא (hebr. חֹלֶד wie aus der syr. Uebers. u. dem Jerusal. Targum zu Levit. 11, 29 ersichtlich): Wiesel. (Landau in seinem Wörterbuche zum Midr. und Talm. [Aruch] T. 3 p. 276 und ebenso Sachs, „Beiträge zur Sprache und Alterthumsforschung“ [Berlin, Veit, 1852] 1. Heft pag. 175, bringen es mit dem griech. *κέρκος* in Verbindung, das ursprünglich 1. den Schwanz eines Thieres, daher auch eine Feldmaus, und 2. ein dem Weinstock schädliches Insekt bezeichnet. In letzterer Bedeutung steht das griech. Wort offenbar auch mit dem arab. قرقس, einer Art kleiner Mücken, im Zusammenhange).

כַּרְסָא f. (chald. כְּרֵיסָא, hebr. כָּרֵשׂ, arab. كرش Magen eines wiederkäuenden Thieres) Bauch.

כְּשַׁר gerade, recht, tüchtig sein. Partic. Peïl: כְּשִׁיר tüchtig, tauglich. לָא כְשִׁיר untüchtig, untauglich.

כְּתַשׁ hämmern, zerschlagen. Ithpa. אִתְכַּתַּשׁ sich mit Jemand schlagen, kämpfen, streiten.

ל

לְ praepos. deutet die Richtung, nach, auf, zu u. s. w. an; mit pron. suff. drückt es Accusat. und Dat. aus; vor Infinitiven: zu, um zu.

לָא nicht. בְּלָא, vor Substant. דְּלָא, ohne.

לַאו (zusammengez. aus לָא הוּ es ist nicht) nicht, nein.

לְאוּתָא f. Müdigkeit, Beschwerde, von:

לְאֵי ermüden (durch Last, Arbeit).

לִבָּא m. Herz.

לְבִבוּתָא f. Beherztheit, Geistesstärke, Unerschrockenheit.

לְבַךְ nehmen.

לְבוּשָׁא m. Kleid, Hülle, (von Thieren): Fell, Haut (als äussere Umhüllung), von:

לְבַשׁ ankleiden, sich eine Hülle anlegen.

לְוָת (für לְיַת s. כְּוָת. Gegen Bernst. Ableitung, s. dessen Wb. pag. 261, von לְוֵי verbinden, spricht כְּוָת) zu, nach, bei, an; mit suff. לְוָתִי, לְוָתָךְ, לְוָתֵיהּ, לְוָתָהּ, u. s. w.

לְחוֹד nur, allein; בִּלְחוֹד dasselbe, בִּלְחוֹדֵיהּ er allein u. s. w.

לְחַךְ lecken. Pael: dasselbe.

לַחְמָא Brod, Speise.

לֵיהּ m. לָהּ f. ihm, ihr, ihn, sie.

לֵילְיָא m. Nacht.

לֵית (zusammengez. aus לָא אִית) es ist nicht.

לְכוֹן Dat. und Accus. der 2. Pers. Plur.: euch.

לְעֵיל s. עֵיל.

לְקֻבַל (von קְבַל gegen Jemand sein, entgegen gehen) vor, gegen.

לֶשָּׁנָא m. Zunge.

מ

מִ und מֵ praepos. Abkürzung aus מִן von.

מָא und מָה pron. relat. was, welches; . . . מָא דְ sobald als . . .

מַאֲכוּלְתָּא und מְכוּלְתָּא (von אֲכַל speisen) Speise, Nahrung.

מַגּוּרוּה oder מַגִּירוּה f. (von נְגַר, arab. جر in die Länge ziehen) mit רוּחָא verbunden: Langmuth, Geduld, Gemüthsruhe (Acta Apostol. 26, 5 מַגְּרַת רוּחָא u. Cor. II 6, 6 נַגִּירוּת רוּחָא).

מְדָא (in Thessal. I 5, 3 findet sich hiervon das Aphel arab. ܐܡܕܐ) fliehen.

מְדִינְתָּא f. Provinz, Landstrich. Plur. מְדִינָתָא.

מֶדֶם beiderlei Geschl. und Zahl. Etwas, irgend Etwas. כָּל מֶדֶם Jeder, Alles.

מוֹבְלָא f. (von יְבַל Aphel: tragen) Last, Bürde.

מוֹזְפָא m. (von זַף und יְזַף borgen, leihen) Gläubiger.

מוֹתָא m. Tod.

מְחָא schlagen, (mit einem Stachel): stechen, (vom Sturme): wüthen (gegen ein Schiff).

מְחִיל (zusammengez. aus חִיל, kräftig, und מ = מִן privat.) von Kraft, kraftlos, saftlos, schwach, matt.

מְחַר und מְחָר (hebr. מָחָר) morgen; לִמְחַר zu, auf morgen.

מְטָא kommen, mit לְ, zu Jemand kommen, treffen, begegnen; mit עַל über Jemand kommen, sich auf Jemand stürzen. מְטָא לְמוֹתָא zum Tode kommen, das Leben verlieren.

מְטוֹל wegen, weil, in Bezug auf ... מְטוֹל דְ mit folgendem Futur: weil .... מְטוֹל מָנָא weshalb? warum?

מִטְרָא m. (hebr. מָטָר) Regen.

מַיָא m. plur. (stat. constr. מֵי) Wasser.

מֵידֵי Abk. von מִדֵּם (im Targ. Job. 6, 6 und im Talmud und Midrasch).

מִילָא f. Wort, Sache.

מִין und מִן von, aus; mit suff. מִנִּי, מִנֵּיהּ u. s. w. Oft Zeichen des Comparat. und Superl.: als, unter.

מִין c. Art, Gattung. בַּר מִינֵיהּ Sohn seiner Art, was seiner Art, Gattung zukommt, seiner Natur angemessen ist. בַּר מִן מִינֵיהּ ausserhalb seiner Art,

seiner Natur nicht angemessen. כָּל מִין jede Art, Alles.

מִית sterben. Part. m. מִית oder מָיֵת, fem. מָיְתָא.

מַכִּיכוּתָא f. (von מַךְ niedrig, arm sein) Demuth.

מְלָא füllen, Pael: dasselbe, voll, fett machen.

מְלֵי adj. מַלְיָא f., plur. מְלֵין und מְלָן, voll gefüllt; das, womit Etwas angefüllt . . . mit ב oder auch ohne Praepos. wie in Bernst. Chrest. pag. 95 Z. 4.

מַלֵּיל sprechen, schwatzen, vom Schwein: grunzen.

מְלַךְ einen Rath ertheilen, Jemand rathen, regieren, herrschen.

מִלְכָא m. Rath.

מַלְכָא m. König.

מַן wer? מָה und מָא was?

מָן, מָנָא was? was für? לְמָן wozu?

מָנָא m. Sache, Geräth, Stoff, Zeug.

מַסַּב m. (von נסב aufnehmen) Aufnehmen, Rücksichtnehmen; mit בְּאַפֵּי Rücksichtsnahme auf das Antlitz, die Person eines Andern (vgl. das hebräische נָשָׂא פְּנֵי) Heucheln von Gefühlen und Gesinnungen, Heuchelei.

מִסְכֵּנָא , מִסְכֵּן (vom arab. سكن arm, unglücklich sein) bedürftig, arm, unglücklich.

מִסְכֵּנוּתָא f. Armuth.

מְסַר übergeben, überliefern. מְסַר נַפְשָׁא das Leben preisgeben.

מְסַרְהֲבוּתָא f. (von סַרְהֵב Saphel von רְהַב beschleunigen) Eile, Eilfertigkeit.

מְעַדְרָנָא m. (von עֲדַר helfen) Helfer, Beistand.

מְעוּדְרָנָא m. dasselbe.

מְעַרְתָּא f. (vom arab. غار tief sein) Höhle.

מְצָא können, vermögen. Ithp. vermögen, mächtig sein. אִיתְמְצֵי חֵילָא stark an Kraft sein. לָא מָצֵא und לָא מַצְיָא es kann nicht geschehen, es ist nicht möglich.

מְצוּדְתָּא f. (von צוּד jagen, fangen) Netz.

מְצִידְתָּא f. dasselbe, Fischernetz.

מָר, מָרֵא und מָרְיָא m. (vom arab. مرو stark sein) Herr, Besitzer.

מַרְגָא m. (arab. مرج) Wiese, Au. Plur. מַרְגֵי.

מַרְזַפְתָּא f. (arab. مرصافة von صف, fest zusammenhangen) ein Instrument, das einen festen Zusammenhang hervorbringt, Hammer.

מַרְשׁוּתָא f. (von רְשָׁא tadeln) Vorwurf. Plur. מַרְשְׁוָתָא.

מַשְׁכְּבָה s. אֲשְׁכְּבָה.

מַתְלָא m. (von מְתַל ähnlich machen) Aehnlichkeit, Gleichniss, Fabel.

מְתַן warten, Aph. dasselbe. Ithpa. säumen, zögern.

נ

נְגַד ziehen, führen, mit נַפְשֵׁיהּ, seine Person wegziehen, sich zurückziehen von Andern, sich abson-

dern (s. Galat. 2, 12), Pael: נַגֵּד schlagen (ziehen . . . die Peitsche), Ithpael: אִיתְנַגֵּד geschlagen werden.

נַהֲרָא m. Fluss, Strom.

נוּנָא m. Fisch.

נָח (נוּחַ) ruhen. Ithpe. אִיתְּנִיחַ und אִתְּנִיחַ sich ausruhen, erholen.

נְחָשָׁא m. Erz, Kupfer.

נְחַת hinab, herabsteigen, kommen, figürlich: untergehn. Hiervon:

נַחְתָּא m. ein langes, bis zu den Fersen herabreichendes Gewand, Mantel.

נְטַר hüten, beobachten, auflauern.

נִיכְלָא m. (נְכַל betrügen) Betrug, Treulosigkeit, Arglist.

נִיסָן m. Namen des Frühlingsmonats (theils März, theils April).

נְכַס schlachten, tödten.

נִכְסֵי m. plur. (zusammenhängend mit כְּנַס oder כְּנַשׁ einsammeln oder einbringen. Vergleiche נכסים הנכנסים והיוצאין עמה Talmud Jebamoth 38[a] u. n. a. a. O.*) Güter, Vermögen.

---

*) Nach einer witzigen Erklärung des Midr. Tanchumah, Matoth zu Num. 32, 1; rab. 22; Samuel 85, werden die irdischen Güter ihrer Unbeständigkeit wegen so genannt; — nemlich נכסין מזה ונגלין לזה, sie werden dem Einen verdeckt (von

נְכַת beissen. Pael: dasselbe. Ithpa. אִיתְנְכִית gebissen werden.

נְסַק heraufsteigen. Aphel: heraufsteigen machen, heraufbringen.

נְסַק (hebr. נָשַׂק und הִשִּׂק, talmud. הִסִּיק anzünden, heizen, viell. verwandt mit dem arab. زكا, ثقر und صقر) verbrennen.

נְפַל fallen, herabstürzen, hineinschreiten, hineingehn.

נְפַץ stossen, zerschmettern, zerstreuen, trennen, נְפַץ נַפְשֵׁיהּ sich abschütteln.

נְפַק hinaus-, herausgehn; mit בְּרוּחָא in den Geist, das Gemüth eines Andern eindringen, sich entschuldigen bei Jemand, mit לְ pers.

נַפְשָׁא f. Seele, Person, Leben. נַפְשִׁי meine Person, ich selbst, נַפְשָׁךְ du selbst, נַפְשֵׁיהּ seine Person, er selbst, נַפְשָׁהּ sie selbst u. s. w. לְנַפְשֵׁיהּ sich selbst u. s. w. עַל נַפְשָׁךְ über dich, um deinetwillen.

נְצַב pflanzen. Part. Peïl נְצִיב gepflanzt, eingepflanzt.

כסא mit נ...נפעל) und dem Andern geöffnet, d. h. sie entschwinden dem Einen und strömen dem Andern zu. In ähnlicher Weise erklärt der Midr. a. a. O. זוז, eine Münze, als: das Schwindende, Weichende (von זזים), ממון Mammon, als: was du zählst — ist nichtig (von מה [אתה] מונה וכו׳) und מעות, Geld, als das nur kurze Zeit Währende (von מעת [לעת]).

נְקַשׁ schlagen, stossen. Ithpa. sich stossen, sich zerschmettern, mit folgendem ב praepos. an Etwas.

נָשָׁא = אֱנָשָׁא Mensch. Plur. נָשִׁין.

נְשַׁב wehen, (vom Winde).

נְשַׁק küssen. Pael: oft küssen, viele Küsse geben.

נִשְׁרָא m. Adler.

נְתַר herabfallen, abfallen (von Blättern).

נְתַשׁ, Pael נַתֵּשׁ (vom arab. نتش) zerfleischen, zerreissen.

ס

סְבַל tragen, leiden, dulden.

סְבַר meinen, glauben. Zuweilen wird die Person, welche meint, durch pron. mit לְ wiederholt, wie סָבְרֵי לְהוֹן (F. 39) sie glaubten.

סְבָרָא m. klare Meinung, sichere Vermuthung.

סַגִּי adj. סַגִּיאָה f. viel, zahlreich. Plur. סַגִּיאִין adv. genug, sehr, häufig. סַגִּי אֲמַר weitläufig über einen Gegenstand sprechen.

סַגִּיאָה f. Vielheit, Menge.

סַהֲדוּתָא f. Zeugniss. קְרָא בְּסַהֲדוּתָא zum Zeugniss rufen, als Zeugen anrufen.

סוֹבַר ertragen, erdulden, Noth erdulden, unterstützen,

סוּסְיָא m. Pferd.

סוּעְרָנָא m. (סְעַר thun) That, Handlung, das wirklich Seiende.

סוּפָס und סוּפוּס m. (gr. *σοφός*) der Weise.

סְחָא waschen, sich waschen, baden, schwimmen.

סִיב alt sein oder werden.

סַיְבַר = סוֹבַר.

סֵיבְרְתָּא f. Unterstützung, was das Leben unterstützt, daher: Nahrung.

סִימְתָא f. (von סִים stellen, niederlegen) das Niedergelegte, Schatz.

סַךְ m. Grenze, äusserstes Ende, דְלָא סַךְ ohne Grenze, Menge, grosse Menge.

סְכָא und סְכֵי = זְכֵי (hebr. זָכָה) ursprünglich: rein sein, Jemand übertreffen, siegen, Partic. act. סָכֵיא, זָכֵיא Sieger. Ithpe. אִיסְתְּכִי, אִיסְתְּכֵי = אִיזְדְכֵי besiegt werden.

סְכַל unsinnig, thöricht sein. Aph. אַסְכֵּל thöricht handeln.

סִכְלְתָא f. Thorheit, Sünde, Verbrechen. Plur. סִכְלְוָותָא.

סְכֵן, Ithpaal אִתְמַסְכַּן verarmen, elend werden.

סְלַק auf-, hinaufsteigen, hinaufgehn. Partic. Peïl: סְלִיק aufsteigend, weggehend. סְלִיקֵי לְהוֹ = אִסְתַּלְקוּ, sie haben sich weggehoben, sie sind entschwunden, sind zu Ende.

סָם (von סִים) legen, stellen, bereiten, befestigen, mit folgendem בְּ an Etwas.

סְנוּנִיתָא f. (arab. سنونية) Schwalbe.

סַנְיָא m. (entw. vom arab. سن schärfen, stechend machen, oder von סְנֵי, syr. ܣܢܐ hassen, wovon סַנְיָא das Hassenswerthe, der Feind und mit fol-

gendem דְגִינְתָּא, dann auch ohne dasselbe, das Hassenswerthe, Hässliche des Gartens. Ein Strauch, der sich durch seine Stacheln dem Vorübergheenden oder ihn Berührenden feindlich zeigt). Dornstrauch, Brombeerstrauch. (Der zuerst angegebenen Etymologie nach wäre hier das hebr. צְנִים, Dornen. Spr. 22, 5 u. n. a. m. St. zu vergleichen, das von dem ungebr. Stw. צנן = שָׁנַן scharf sein, abstammt. Das folgende דגינתא [Fab. 48] müsste aber als überflüssiger Zusatz oder als Bezeichnung eines im Garten gezogenen stacheligen Strauches, gegenüber einem wildwachsenden, betrachtet werden).

סְעַד 1) stützen, 2) erquicken (durch Speise), daher auch: geniessen.

סְעַר sehen, besuchen; 2) thun, machen.

סַעֲרָא m. Haar, Mähne.

סְפָא (Im Targum Hiob 32, 6 אִיסְתְּפֵתִי für זחלתי, ich fürchte; die Ithpeel Form wird in ders. Bedeutung ebenf. häufig im Talmud gefunden. Vgl. das arab. شاف Conj. IV. sich fürchten vor . . . und ضف geängstet) fürchten, sorgen.

סְפַג (arab. سفع, Jemand durchstossen, oder: einen Gegenstand mit Zeichen versehen) schlagen, schädigen. Ithpa. אִיסְתַּפַּג geschlagen, beschädigt werden.

סְפַק genügen.

סְרִיקוּתָא f. (סְרַק leer sein) das Leere, Eitle, Eitelkeit.

סִתְוָא m. (hebr. סְתָו, arab. شتوة) Winter.

ע

עֲבָא m. (עבי dick sein) Dickicht, Gehölz, Gebüsch.

עֲבַד thun, bereiten, arbeiten, bewirken. עֲבַד קְרָבָא Krieg führen; שַׁפִּיר עֲבַד sich wohl befinden.

עֲבָדָא m. That. Plur. עֲבָדִין und עֲבָדֵא.

עֲבַר vorüber- weg- durchgehen, über einen Strom setzen; mit folgendem בְּאוֹרְחָא des Weges dahinziehen.

עֲגַל (arab. عجل Beschleunigung) mit בַּ praef. in Eile, in Bälde, bald. Für בַּעֲגַל steht in den Fab. zuweilen בַּגָל.

עַד bis, während . . .

עֲדַל Vorwürfe machen, beschuldigen, tadeln, anklagen.

עֲדָמָה (aus עַד und מָה) bis dahin, bis zu dem Grade, so sehr. Einem folgenden Verb wird . . . ד, einem folgenden Substantiv, Pronomen und Adverb hingegen ל vorgesetzt.

עַדְמַשׁ (aus עֲדַמָה und הָשָׁא) bis zu dieser Stunde, jetzt noch.

עֲדַר helfen, Pael עַדַּר dasselbe.

עוּדְרָנָא m. Helfer.

עוּקְבְּרָא m. (chald. עַכְבְּרָא, hebr. עַכְבָּר) Maus, Feldmaus.

עוּקְבְתָא f. (chald. עֲקְבָא, hebr. עָקֵב Ferse) Fussspur, Fussstapfe.

עוּקְצָא m. (עֲקַץ stechen) Stachel.

עוּרְבָא m. (arab. غرب schwarz sein) Rabe.

עוּשְׁנָא oder עֻשְׁנָא m. Kraft, Stärke.

עוּתְרָא m. (עֲתַר reich sein) Reichthum.

עוּתְרָנָא c. dasselbe.

עֲזַר = עֲדַר.

עִיזָא Ziege.

עֵיל, עֵילָא m. der obere Theil. לְעֵיל in die Höhe hinauf ... לְעֵיל מִן oberhalb einer Person, Sache.

עִילָא m. (arab. غال Milch saugen) das Junge an der Mutter Brust.

עִילְתָא f. (arab. علة) Ursache.

עִילָתָא f. (עֲלִי in die Höhe steigen) Altar.

עֵינָא f. Quelle.

עַל hinauf steigen, hinein gehn. Partic. עָיֵיל.

עַל praepos. auf, über, gegen. Mit suff. עֲלַי, עֲלוֹי u. s. w.

עָלְמָא und עַלְמָא m. Welt.

עִם mit, nebst.

עֲמַד eingesenkt, eingetaucht sein. Aphel: eintauchen, sich untertauchen.

עַמְלָא m. Mühe, Mühseligkeit.

עֲמַר wohnen; mit ב loci: an einem Orte wohnen, einen Ort bewohnen.

עַמְרָא m. (hebr. צֶמֶר. Das hebr. צ verwandelt sich

bekanntlich im Aram. oft in ע und umgekehrt; so ארץ in אֲרַע, das aram. הֲעִיק im Hebräischen in הֵצִיק) Wolle.

עַנָא oder עָוְנָא f. Schaf. Plur. עָנָא u. עָנֵי Schafe, Schafherde.

עֲנָא mit Jemand verkehren, sprechen mit Jemand, antworten.

עֲצָא ungehorsam, widerspenstig sein.

עָק (von עוּק, hebr. צוּק) trauern, betrübt sein, Ithpa. sich betrüben.

עִקָּרָא m. Wurzel, Stamm.

עֲקַרְבָּא c. (arab. عقرب nach Gesen. vom ar. עקר verwunden und עקב hinten sein; nach Fürst, chald. Gramm. §. 119, ist jedoch ע = dem griech. ʼ oder σ, und קְרַב = כְּרַב einschneiden, ackern, aufreissen, was der Skorpion mit seinem Stachel zu thun pflegt) Skorpion.

עָקְתָא f. Angst, Trauer, Betrübniss.

עָר (von עוּר) wachen. Ithpa. erweckt werden (aus dem Schlafe).

עֲרָא greifen, ergreifen. Ithpa. אִתְעֲרִי ergriffen werden.

עַרְבָא u. עַרְבָה (vgl. d. gr. im Nom. ungebr. ἀρήν oder ἀῤῥήν Widder, junges Schaf) Schaf. Plur. עַרְבֵי.

עַרְדֵל (Pael von עֲדַל) tadeln. Ithparel: אִתְעַרְדֵל sich beklagen über . . . mit בְּ d. Pers. u. d. Sache.

עֲרוֹדָא m. (hebr. עָרוֹד) wilder Esel, Onager.

עַרְטִילָאִית adv. von עַרְטֵל, nackt, kahl.

עֶרְיָה m. (vom arab. عري nackt, entblösst sein), Nacktheit, Entblössung von Gütern, Dürftigkeit.

עִשְׂבָּא m. Kraut. Plur. עִשְׂבֵּא.

עַשִּׁינָא adj. stark, mächtig.

עֲתִיד bereit zu Etwas. Mit folgendem Futur und ד praef. im Begriffe sein etwas zu thun, in Zukunft zu thun haben.

פ

פְּגַע begegnen, treffen; mit בְּ pers.

פְּהָיוּתָא f. (vom syr. ܦܐܐ schön sein, hebräisch יפה) Schönheit, Pracht.

פּוּלְחָנָא m. Arbeit.

פּוּמָא m. Mund.

פִּיגְרָא m. Körper (von Menschen und Thieren.)

פָּיֵיא, Partic. von פְּאָא, schön, prächtig sein. Vergl. S. 85 n. 6.

פַּיְיאִית adv. schön, prächtig.

פִּינוּקָא m. (vom arab. فنق IV. Conj. weicher, d. h. gemächlicher leben nach überstandenem Missgeschicke. Vgl. das hebr. פִּנֵּק verzärteln, Prov. 29, 21 und פַּנַּג süsses Backwerk. Ezech. 27, 17.) Vergnügen, Lust, Genuss.

פֵּירֵי m. Frucht. Plur. פֵּירִין und פֵּירֵי.

פְּלַג (arab. فلج) theilen. Ithpa. sich theilen, in Zwiespalt gerathen.

פְּלַח arbeiten; mit לְ pers. für Jemand arbeiten, d. i. ihm dienen.

פְּנַאי (von פנה wenden, sich wenden zu einer Sache, mit dem Nebenbegriffe des Freiseins von einer andern; vielleicht auch verwandt mit dem arab. فنى III. Conj. beruhigen) Ruhe, freie Zeit, Musse.

פְּנוּקְתָא f. = פִּינוּקָא.

פְּסַק zerschneiden, zernagen.

פְּעַר aufsperren (den Mund, das Maul).

פְּצָא retten.

פְּקַח m. פְּקָחָא f. (arab. فقح, blühen, von Pflanzen) gut, nützlich, vortheilhaft.

פְּקַע (arab. فلق VII. Conj.) gespalten, zerrissen werden, platzen. Hiervon:

פְּקַעְתָּא f. (arab. بقعة) weit offen stehendes Feld, Ebene.

פַּרוּגָא m. (arab. فروج = hebr. אֶפְרֹחַ im Midr. Echa rab. zu I 1 פַּרִיגָא) das Junge eines Vogels, junge Henne, Taube. Plur. פַּרוּגֵי; Midr. l. c. פַּרִיגִין; Talmud: פַּרְגִיּוֹת, Baba Mezia 24[b], junge Vögel.

פְּרַחְדּוּדָא m. (arab. خفدود viell. v. خفد sich schnell wohin bewegen, da die Fledermaus sehr schnell fliegt. Das syr. Wort viell. von פרח fliegen und דורא = ܕܘܪܐ dunkel, also die im Dunkeln Fliegende? Doch die Zusammens. aus einem syr. und arab. Worte?) Fledermaus.

פַּרְחָתָא f. Vogel. Plur. פְּרַחָתָא.

פְּרִישָׁא adj. (Partic. Peïl von פרש absondern) abgesondert, verschieden von Andrem.

פְּרַס ausbreiten.
פְּרַע bezahlen, vergelten, belohnen.
פְּרַק spalten, trennen. Aph. dasselbe; אַפְּרֵק סְרִיקוּתָא das Leere zertheilen oder spalten = in die Luft hauen; daher: Eitlem nachjagen.
פְּרֵת Aphel. (arab. فرث) zerreissen.
פְּשִׁיקָאִית adv. (von פְּשַׁק deutlich, leicht machen) auf leichte Weise.
פְּתוֹרָא m. Tisch.
פַּתְכְּרָא m. Bild, Götze. (Die Vermuthung Geigers, dieses Wort sei dem griech. *πάτραρχος*, Septuaginta Jes. 37, 38 entlehnt, s. seine Urschrift u. Uebers. der Bibel S. 302 Anm., muss als gewagt bezeichnet werden).

צ

צַב (צוּב) wiederkommen, gehen; mit folgendem צֵייד bei, zu: sich zu Jemand gesellen.
צְבָא und צְבִי, wollen, Neigung haben.
צִבְיוֹנָא oder צְבְיָנָא m. Wille.
צְבַת verbinden. Pael: schmücken. Ithpa: sich schmükken, putzen, geschmückt, geputzt werden.
צִבְתָּא m. Schmuck, Zierde.
צַד praepos. (eigentlich Seite) bei, zu.
צַד (arabisch صد richten, aufmerksam sein, erblicken) eigentlich: das Auge wohin lenken, rich-

ten, daher: erblicken. Ist es mit עין verbunden, so steht der erblickte Gegenstand mit ב, praepos.

צָד (צוּד) jagen, Jagd machen, fangen.

צְחִי, צְחֵי, und צְהִי dursten.

צָחֵי m. צַחְיָא f. durstig.

צֵייד praepos. = צַד. ...ד צֵייד zu dem, welcher u. s. w.

צַיָּד, צַיָּדָא, m. der nach Thieren, Vögeln oder Fischen jagt: Jäger, Vogelfänger, Fischer.

צַיָּרָא m. (von צָר formen, bilden) Bildner, Maler.

צִיפּוּתָא f. (יצף sorgen) Sorge, Sorgfalt.

צִיפָּרָא c. Vogel.

צְנִיעוּתָא f. Schlauheit, List; von:

צְנַע (arab. صنع machen) Ithpa. אִיצְטַנַּע von einer Kunst, Geschichklichkeit oder List Gebrauch machen, daher: listig sein.

צְעִירָא adj. verächtlich, niedrig; von:

צְעַר verachtet, geschmäht sein. Pael: Jemand schmähen. Ithpa.: von Schmähungen getroffen werden.

צָר (צוּר, hebr. dasselbe, arab. صار) formen, bilden, malen.

צְרָא spalten, schneiden, zerschneiden.

צְרַח (arab. صرخ) schreien. Aph. dasselbe.

ק

קָאִימְתָא f. (von קָאֵם stehend) Standsäule, Säule.

קְבַל entgegen sein Jemand, klagen, sich beklagen.

Mit folgendem עַל: Jemand anklagen; bei Jemand: mit . . . לְ pers.

קַבֵּל Pael: empfangen, annehmen.

קְדָא, Pael: קַדֵּי sammeln, erlangen. Ithpa. erlangt werden.

קֳדָם und קְדָם vor (von Zeit und Ort) . . . לְקֳדָם vor Jemand (bringen, legen) . . . לְקֳדָם דְּ mit folgendem Futur: bevor, zuvor.

קַדֵּם Pael: früher sein, (Jemand) zuvorkommen.

קַדְסָא m. (arab. قدس) grosser Topf, Kessel.

קוּדְשָׁא m. Heiligkeit.

קוּנְגָא m. (das griech. κυνηγός Jäger, von κύων, Hund, und ἄγω, ich führe, weil den Jäger Hunde auf die Jagd begleiten. Hunde führt jedoch auch der Wächter zum Schutze bei sich, daher im Syr.) Wächter, Nachtwächter. (Für die Richtigkeit dieser Bedeutung des Wortes zeugt der Umstand, dass in diesen Fabeln für Jäger immer צַידָא zu lesen ist. In seinem ursprünglich griech. Sinne findet es sich aber häufig im Talmud und Midr. vor. קְנִיגִי Chulin 60 [b], Genesis rab. 32 u. s. w., wo es allenthalben einen Jäger bezeichnet).

קוֹפָּא m. Affe.

קוּקוּס und קוּקְנוּס oder קִיקְנוּס* m. (griech. κύκνος)

---

*) Als nomen propr findet sich dies Wort im Midr. Jalkut Schemoth 168 nemlich: קִיקְנוּס מֶלֶךְ כּוּשׁ „Kyknus, König Aethiopiens," der nach Jos. Flav. Antiquit. II Cap. V zu

Schwan. (In anderer Form, aber in derselben Bedeutung finden wir meines Dafürhaltens dies Wort in der syr. Pentateuch-Uebersetzung und in der des Jonathan, Levit. 11, 18, wo das Wort קָאָת durch קָקָא übertragen wird. Ferner im Talmud Berachoth 20[a], wo ein Rabbi die Frauen mit קָאקֵי חִיוָרֵי, Ketuboth 85[a] und Gitin 73[a], wo ein anderer Rabbi zwei Greise mit קָאקֵי חִיוָרֵי vergleicht. Diesé beiden Worte erklärt Raschi z. St. immer durch אֲוָזִים לְבָנִים, „weisse Gänse“; sie sind aber nirgends anders als mit „weisse Schwäne“ zu übersetzen. Seiner blendenden Farbe, seines langen schönen Halses und des hohen Alters wegen (über 100 Jahre), das dieser Vogel erreichen soll, wird er vom Talmud als passendes Bild für Frauen wie für Greise gebraucht. Auch unter dem Vogel קיק, von welchem der Talmud Sabbath 21[a] berichtet, er halte sich "בִּכְרַכֵּי הַיָּם" in den am Meere liegenden Plätzen auf, haben wir vielleicht den griech. *κύκνος* zu verstehen, obwol es nicht bekannt ist, dass sein Fett als Oel, d. h. zum Leuchten gebraucht wurde. Im Arabischen hat قيق u. قوق, durch welches Wort das oben angef. קָאָת in der arab. Pentateuch-Uebersetzung erklärt wird,

---

Mosis Zeiten Aegypten mit Krieg überzogen, und dessen Tochter Tharbis Moses später geheirathet haben soll.

dieselbe Bedeutung. Freitag erläutert das arab. قوق nach Kamus mit „Nomen avis aquaticae longo collo praeditae“ (s. Freitagii Lexicon arabico-latinum T. III pag. 515 letztes Wort). Angemerkt muss hier noch werden, dass Sachs in seinen Beiträgen zur Sprache und Alterthumsforschung (Heft I. S. 97 Anm.) קיק als onomatopoetisch für „die Schnatternde, Quakende,“ und dem zufolge “קאקא„ nach Raschis Anleitung für „Gans“ erklärt. “קְוַקְוַ„ als Nachahmung des Naturlautes findet sich übrigens im Jalkut Waëra 182, aber nur in Bezug auf das Quaken der Frösche).

קְטִינוּתָא f. (קָטָן klein) Kleinheit, Dünne.

קְטִינְתָּא oder קִיטַנְתָּא f. (das Masculin. קִיטְנָא) Eigentlich das Kleine einer jeden Sache, dann vorzüglich auf das Junge des Schweines angewandt, gleich dem arab. خنوصا, also: Schweinchen, porcellus.

קְטַל tödten.

קַיְטָא m. (hebr. קַיִן) Sommer.

קֵינָאי und קֵינָאָה m. (صيقلا, arab. قين von قان, das Eisen schlagen, hämmern; griech. *χωνευτής*) Schmied eines jeden Metalles, vorzüglich aber Eisen- und Goldschmied.

קֵיסָא m. Holz. Plur. קֵיסֵי.

קֵירִיס m. (griech. *κύριος*) Gebieter. F. 45: מָרִי קֵירִיס mein mächtiger Herr, mein Herr und Gebieter.

קָל, קָלָא m. Stimme, Schall, Geräusch.

קְלִיל und קָלִיל das Wenige, wenig, kurz, leicht ...

מִקַּמֵּי קְלִיל von kurz zuvor, von vor kurzem.

קַלִּילוּתָא f. Leichtigkeit, Schnelligkeit. קַלִּי דְרַגְלֵי Schnellfüssigkeit.

קָם (von קוּם) stehen, aufstehen, bestehen. Partic. Peal act. קָאֵם, קָיֵם und קָאֵי m., קָיְמָה u. קָיְמָא fem. הֵיכָן אַתְּ קָאֵי (Fab. 45) wie stehst du, wie befindest du dich? — קָם לְ... Jemand beistehn. קָם לְנַפְשֵׁיהּ ... sich selbst helfen. קָם עַל... gegen Jemand aufstehn, ihn überfallen ... קָם שִׁמְשָׁא עַל, die Sonne steht über Jemand, brennt ihn.

קַמֵּי (für קַדְמֵי) = קֳדָם. מִקַּמֵּי = מִן קַמֵּי von vorher.

קַמְצָא m. (ܩܡܨܐ) Heuschrecke.

קְנָא und קְנֵי erwerben, erlangen, kaufen. Ithp. erworben werden.

קִנְדִּינוּס oder קִנְדִּינָס m. (griech. κίνδυνος) Gefahr.

קִנְיָנָא m. (von קנא) das Erworbene, Vermögen, Besitz.

קְרָא rufen, laden. Ithp. gerufen, geladen werden.

קְרִב adj. nahe, im Begriffe zu ... von:

קְרַב und קְרֵב nahe sein. Ithpa. sich nähern, mit לְ pers. Aphel: sich Jemand mit Gewalt nähern, über Jemand herfallen, mit ihm kämpfen, streiten (mit folgendem עִם).

קְרָבָא m. Kampf, Streit, Krieg.

קְרוּנָא m. (griech. *κορώνη*) Krähe.
קַרְנָא f. Horn. Plur. קַרְנָתָא und קַרְנֵא.
קְשֵׁי adj. קְשְׁיָא f. hart, schwer, stark, fest.

ר

רָב (hebr. רוֹב) Vielheit, Menge.
רְבָא und רְבֵי wachsen, heranwachsen. Ithp. erzogen werden.
רַבָּא, רַבָּה adj. רַבְּתָה und רַבְּתָא f. gross, stark.
רְבוּתָא f. Grösse, Erweiterung, Vortheil, Nutzen.
רַבְרְבָא m. (syr. ܪܘܪܒܐ, Plur. ܪܘܪܒܢ und ܪ̈ܘܪܒܐ) Grosser, Vornehmer. Plur. רַבְרְבִין, רַבְרְבֵי.
רַגֵּג = רַגְרֵג Palpel von רַג (hebr. עָרַג, griechisch *ὀρέγομαι*) wünschen, heftig wünschen. Ithpa. אִיתְרַגְרֵג = אִיתְרַגֵּג (s. Fürsts chald. Gramm. §§ 142, 143 und 159) von einem Wunsche beseelt sein.
רְגִיג (Partic. Peïl) wünschend, liebend.
רְדָא gehen, schreiten, eine Reise machen.
רְדַף verfolgen.
רְהַט laufen.
רוּחַ, רוּחָא f. Hauch, Wind, Geist, Gemüth.
רוּמָא m. Höhe, Anhöhe, Hügel.
רָחִיק fern ... רָחִיק מִן ד... mit folgendem Futur oder mit Infin. u. לְ: fern sein, sich enthalten von ...

רְחַם lieben, gern haben.

רַחֲמָא m. Freund. Plur. רַחֲמֵי, רַחֲמִין.

רִיגְלָא f. Fuss.

רִיהֲטָא m. Lauf.

רֵישׁ, רֵישָׁא m. Kopf, Spitze, Höhe. קָם בְּרֵישָׁא an der Spitze stehen, das Vorzüglichste, die Hauptsache sein.

רֵישָׁנָא m. Oberhaupt, Anführer. Plur. רֵישָׁנֵא.

רְכַב ein Pferd besteigen, reiten. Part. Peïl רְכִיב reitend.

רָם (רוּם) hoch sein. Aph. אֲרִים hoch machen, heben, mit folgendem עַל: auf Jemand heben, auf Jemands Schultern legen; אֲרִים עֵין das Auge erheben.

רְמָא werfen. רְמָא קָלָא = hebr. נָתַן קוֹל die Stimme erheben. Aphel: אַרְמִי schleudern. Ittaphal: sich stürzen auf Jemand (mit ב pers.), sich unterwerfen, einwilligen.

רָמוּתָא f. (von רְמָא weg- bei Seite werfen) Nachlässigkeit.

רַמְיוּתָא f. (von רוּם hoch sein) Hochmuth, Stolz.

רְנָא (chald. רַן und רַנֵּן für das hebr. שָׁעָה, הָגָה s. Exod. 5, 9 Onkelos; auch für das hebr. עָשָׂה setzt der Syrer רנא) sich mit einer Sache beschäftigen, in Gedanken wie in Thaten.

רְעָא weiden, sich aufhalten.

רָעְיָא m. Hirte.

רַעְיוֹן oder רַעְיוֹן m. Gedanke.
רַפִּי schlaff machen. Aph. los lassen.
רְקַד und רַקֵּד hüpfen, tanzen.
רְשָׁא tadeln, zur Last legen, anklagen, Vorwürfe machen.
רְתַח sieden, glühen. Partic. Peïl: רְתִיחַ.

ש

שְׁאֵל fragen.
שַׁבְהַר (arab. بهر, chald. und hebr. בְּהִיר) Schaphel: glänzen, prahlen, Ischtaphel: sich rühmen, prahlen.
שַׁבַּח (Pael von שְׁבַח) loben.
שְׁבַק los- frei- unversehrt- zurücklassen.
שְׁבָקָא m. (das Losgelassene, das Fortströmende) Fluss, Bach. Plur. שִׁיבְקֵא.
שְׁדָא werfen, בְּרָא שְׁדָא hinaus werfen.
שַׁדֵּל (Pael) überreden, durch Ueberredung Jemand bewegen. ... שַׁדֵּל לְיַד Jemand durch Ueberredung in die Hand oder Gewalt eines Andern bringen, ihn ihm zuführen.
שְׁדַר und (Pael) שַׁדַּר, schicken, senden.
שְׁוָא gleich sein. Ithp. אִשְׁתְּוִי, einig sein, zusammen stimmen, mit folgendem בַּהֲדָדֵי. Mit לְ pers. einen Vergleich mit Jemand machen oder einen Vergleich Jemand vorschlagen, sich ausgleichen.
שׁוּדָאָה (= ܫܘܕܳܝܳܐ; vom arab. سدا Jemand die Hand hinreichen, Conj. II: Jemand Wohlthaten er-

weisen) Menschlichkeit, Sanftmuth, Freundlichkeit.*)

שׁוּחַר s. אֲחַר.

שׁוּלְטָנָא m. Herrscher, Gewalthaber.

שׁוּפִינָא m. (von سَفَّ ausgleichen, arab. سفن durch Reiben abschälen, talmud. שַׁף) Feile.

שׁוּפְרָא m. Schönheit.

שׁוּקָא m. Markt, Strasse.

שְׁוַר und שַׁוֵּר (vom arab. سار und شار Conj. I u. III) springen, hüpfen. Mit folgendem עַל: auf, gegen Jemand.

שׁוּרָא m. (von שָׁר fest sein) Mauer, Stadtmauer.

שׁוּשְׁמָנָא m. (chald. שׁוּמְשְׁמָנָא, arab. سمسم) Ameise.

שׁוּתָּפָא m. (von שַׁתֵּף mittheilen, theilnehmen lassen) Theilnehmer, Genosse. Plur. שׁוּתָּפֵי.

שׁוּתָּפְתָּא f. Genossenschaft, Verbindung.

שְׁחִימָא adj. dunkel, der Farbe nach; figürl. der durch Andere Verdunkelte, der Unbemerkte, daher: der

---

*) Das talmudische שׁוּדָא, das gewöhnlich mit דדייני verbunden und „Ermessen der Richter“ übersetzt wird, nimmt Aruch für שוחדא „Geschenk“, Raschi (Ketub. 94a) für eine Ableitung von שדא „werfen“, und Sachs (Beiträge I Heft S. 178) für das syrische שודעא = דעת Erkenntniss. Wir glauben jedoch, dass es die abgekürzte Form unseres שוראה in der Bedeutung von Menschlichkeit, Wohlwollen ist.

Gemeine im Gegensatze zum Obern, einen Rang Einnehmenden.

שַׁחְלַף s. חֲלַף.

שְׁחַק reiben, zerreiben, zerstossen, daher: anfeinden, betrüben.

שָׁט (שׁוּט) verachten. Ithpa. אִיתְּשַׁיַּט verachtet, mit Geringschätzung behandelt werden.

שַׁטְיָא m. (von שְׁטָא thöricht sein, vielleicht verwandt mit شطّ Mass und Ziel bei Beurtheilung einer Sache überschreiten) der Thor.

שֵׁיזֵב befreien, retten. Ithpe. אִשְׁתֵּיזֵב, gerettet, befreit werden.

שִׁיטוּתָא f. (von שָׁט) Verachtung.

שֵׁירוּתָא f. (eigentlich: Frühstück; nach B. Bahl. von שְׁרָא auflösen, weil der, welcher frühstückt, sein Fasten auflöst oder bricht. Vgl. das französische déjeûner und das englische breakfast. Eher jedoch stammt dies Wort vom Peal שרי anfangen, weil das Frühstück den Anfang der Tagesmahlzeiten bildet. שרא, anfangen, findet sich auch im Samarit.; so אלה דשרא עלמה וחכלה בטוב מאד in Raph. Kirchheims כרמי שומרון pag. 98 IV. Vgl. auch כי מטא למישרי, wo Raschi z. St. לישנא דְשֵׁירוּתָא erklärt, und לישרי לן מר möge uns der Herr das Brod anfangen, d. i. auf-

schneiden. Talm. Berachoth 46[a], vgl. Synhedrin 102[b]) Mahlzeit, Gastmahl.

שְׁלָאנוּנָא m. (von שְׁלָא herausziehen und נוּנָא Fisch) Fischreiher.

שְׁלַח senden. Aphel: אַשְׁלַח entblössen, entreissen, berauben. Die zu beraubende Person im Accusat. oder mit ...לְ, und der zu raubende Gegenstand mit vorhergehendem מִן.

שְׁלִי und שְׁלֵי ruhig sein, aufhören. שְׁלֵי מִן, ablassen von.

שְׁלְיָיא (hebr. שַׁלְוָה, vom arab. سلا den Geist von einer Sorge um eine Sache frei haben) Ruhe, Friede. Ein vorgesetztes מִן hat derivative Bedeutung und bezeichnet zunächst den raschen Uebergang von der Ruhe zur Unruhe, dann einen raschen Uebergang von einem Zustande zum Andern überhaupt; darum מִן שְׁלְיָא, wofür (Fab. 16) auch מִן שְׁלִי, plötzlich, rasch, eilig.

שְׁלַם vollkommen, friedlich, zufrieden sein. Aph.: überliefern, übergeben ...אַשְׁלֵם דִינֵיהּ לְ seine Rechtssache Jemand überlassen.

שְׁמַע hören.

שְׁמְשָׁא c. Sonne. Das hebr. gleichbedeutende שֶׁמֶשׁ wird im Anfange des Midr. Konen (citirt von Sachs in d. Beiträgen zur Sprach- und Alterthumskunde Heft I Seite 162) von שַׁמֵּשׁ, dienen, ab-

geleitet, weil sie der Welt durch ihr Licht und ihre Wärme diene.* B. Bahl. erklärt ebenfalls: „Im Syrischen heisst die Sonne שֶׁמְשָׁא, weil sie durch ihr Licht und ihre Wärme den Menschen dient". Vgl. Bernst. Wb. p. 529.

שֵׁן, שִׁנָּא f. Zahn. Plur. שִׁינֵי.

שְׁנָא, wechseln, sich von einem Orte wegbegeben, weggehen.

שַׁפִּיר, שַׁפִּירָא schön, recht. Plur. שַׁפִּירִין.

שְׁפַל niedrig, niedergedrückt sein. Ischtaph. אִשְׁתַּפִּיל niedergedrückt werden, ermüden.

שְׁקָא Aph. אַשְׁקֵי, tränken, bewässern.

שְׁקִיפָא m. Felsen.

שְׁקַל nehmen, entreissen, rauben.

---

*) Die Stelle im Midr. lautet: וקרא שמו שמש. שמש משאה העולם. Sachs bemerkt hierzu: „א u. ר ist in einem hebr. Worte, das zu erkennen sehr leicht ist, verwechselt. Offenbar heisst es (in dem angeführten Satze) מְשָׁרֵה (für משאה) und das zweite Mal ist שַׁמָּשׁ, der Diener, zu lesen. Die Sonne ist der Diener des Universums, der dieses mit Allem versorgt". Meines Dafürhaltens dürfte hier jedoch nicht א und ר verwechselt, sondern nur irrthüml. Weise שמש משאה für שמשמש את gesetzt worden sein. Demnach wäre zu lesen: וַיִּקְרָא שְׁמוֹ שֶׁמֶשׁ שֶׁמְּשַׁמֵּשׁ אֶת הָעוֹלָם „und er (Gott) nannte ihren Namen שֶׁמֶשׁ, weil sie der Welt dient."

שַׁקֵּק (arab. شق) spalten.
שַׁרִירָה wahr, wahrhaft. אֵין שַׁרִירָה ja wahrlich!
שְׁתָא und שְׁתִי trinken, austrinken.
שַׁתָּא f. (= שַׁנְתָּא) Jahr.
שְׁתַק schweigen. Partic. Peil שְׁתִיק schweigsam, ruhig.

ת

תְּבַע fordern, suchen. תְּבַע דִּינֵיהּ sein Recht suchen.
תְּבַר zerbrechen, zerreissen (von wilden Thieren), zerschmettern.
תְּוָא bereuen... תְּוָ׳ עַל über eine Sache Reue empfinden.
תּוּקְנָא m. Vorbereitung.
תּוֹרָא m. Ochs, Stier.
תּוּרְסְיָיא m. Nahrung.
תְּחוֹת praepos. unter. תְּחוֹת יְדָא unter der Hand, Macht (eines Andern).
תִּיגָרוּתָא f. (von תגר Handel treiben) Geschäft, Handel. נְפַק בְּתִיגָרוּתָא zum Handel ausziehen, Geschäfte treiben.
תְּכִיבָאִית adv. (von ܟܒ festsetzen) oft, unaufhörlich.
תְּלָא hängen, auf- und anhängen an Etwas, mit ב praepos. Ithp. אִיתְתְּלֵי sich anhängen, anhangen.

תַּלְמִידָא m. (למד lernen) Schüler.

תַּמָּן (hebr. שָׁמָּה) daselbst, dort.

תַּעֲלָא m. (arab. ثعلب, hebr. שׁוּעָל) Fuchs.

תְּקַן stehen, feststehn, bestehn. Pael: תַּקֵּן festsetzen, einrichten, an- zubereiten.

תְּרָא und Aph. אַתְרִי (talmud. שרה und התרה) erweichen, weich machen, weich werden lassen.

תַּרְבּוּתָא f. (von רְבָא; arab. تربية) Erziehung.

תַּרְוַי und תַּרְוֵי (= תְּרֵי) zwei, jedoch immer nur vor Suff.; so תַּרְוֵיכוֹן ihr beide, תַּרְוֵיהוֹ, תַּרְוַיְהוֹן sie beide.

תְּרֵין m. תַּרְתֵּין f. zwei. תְּרֵיכוֹן ihr beide u. s. w.

תַּרְנְגוֹל m. Hahn.

תַּרְנְגוֹלְתָּא f. Henne.

תַּרְסֵי nähren. Ithpa.: אִתְתַּרְסִי genährt werden, Nahrung erhalten.

תַּרְעָא m. (hebr. שַׁעַר) Thor, Thüre, Eingang.

~~תַּרְבָּא m. Wahrheit. אֵין תַּרְבָּא = ja wahrlich! in Wahrheit!~~

תַּשְׁמִישְׁתָּא f. (von שַׁמֵּשׁ bedienen) Dienst.

תְּתָא f. (= תְּאֵנְתָּא, تينة von תאנה Feige) Feigenbaum.

תַּרְדָא, m. Thor, Umzäunigung [vgl. Baba mezia 106b] mit אין verbunden: Wahrlich, Thor! (vgl. Tardus longus, Janua) Tab. 10.

Berichtigungen.

Im Texte:

Seite	Zeile	statt	lies
3	13	וּשְׁמַע	וְשָׁמַע
11	2	דְגַמְרְתֵיהּ	דְגַמַּרְתֵּיהּ
11	5	דְסַעֲדִין	דְסָעְדִין
12	13	דְבָעוּתְרֵיהּ	דִבְעוּתְרֵיהּ
13	14	צַחֲיָא	צַחְיָא
14	2	אִיתְבַּיְנַת	אִיתְבַּיְנַת
17	11	צַחֲיָא	צַחְיָא
35	4 }	דְרַחֲמֵי	דְרָחְמֵי
72	4 }		
114	2	סָעֲרָא	סָעְרָא

In den Noten:

Seite	Zeile	statt	lies
51	5 von unten	in der	in dem
65	2	*προσγενμόενον*	*προσγενόμενον*
72	5	sind die Worte: „die Construction“ u. s. w. bis „sehen“ zu streichen. Der Satz כד כריהין תרנגלי ist nemlich das von שמע תעלא abhängige Object. Vgl. Bernst. syr. Chrestom. v. Kirsch S. 222 l. 2.	
100	2	ܦܘܪܫܬܐ	ܦܘܪܫܬܐ

In der Einleitung:

Seite	Zeile	statt	lies
XXX	2 in d. Note	„rufen, schreien“	„Rufer, Schreier“
XLVI	8 }	„in der“	„im“
XLVII	3 }		
LXI	18	„Posteritàt“	„Posteriorität“

Zusätze.

Zu Seite 9 Fabel 5. Einem Briefe des Herrn Professor Roth an mich entnehme ich folgende Notiz: „Dass die Schwäne bei ihrer eigenen Geburt singen, ist mir sonst nirgends vorgekommen, aber bisweilen kommt vor, dass sie bei der Geburt von Göttern oder Menschen einen Jubelgesang anstimmen. So bei Apollos Geburt auf Delos: Callimachus hymnus in Delum v. 249—254, bei der Geburt des Apollonius in Tyana: Philostratus vita Apollonii 1, 5. Dass sie zu Ehren Apollos Freudengesänge anstimmen und der Gott ihnen mit Freuden lauscht, findet man oft. Dass der Schwan selbst seinen letzten Gesang aus Lust und im Vorgefühl des andern Lebens anstimme, führt besonders Plato im Phädo aus". Ferner: „Benfey führt in Gött. Gel. Anz. 1858 p. 541 an, dass nach dem türkischen Tutinameh der Kyknosvogel Anlass zum Ursprung der Melodie gab; Benfey selbst leitet dessen Namen aus dem indischen Kolika ab. Ueber den Gesang der Schwäne zu vergleichen Aesop 200, 201 ed. Furia. Jetzt unterscheidet man Cycnus musicus und Cycnus olor".

Zu Seite XXIV und XXIX. Im Buche שערי תשובה pag. ב § 13 lesen wir: „Dreihundert Fuchsfabeln hatte R. Meïr und von allen diesen hat sich auf uns nur eine vererbt, nemlich: Die Väter essen saure Trauben und die Zähne der Kinder werden stumpf, oder wie Andre angeben: Gerechte Wage". Als Erläuterung der mit dem ersten Verse zusammenhängenden Fabel erzählt dann Hai Gaon den in der Zeitschr. der D. M. G. XII p. 152 von mir mitgetheilten Apolog vom Fuchs, der den ihn bedrohenden Löwen in eine Falle lockt. Rechnet man zu diesem die von Raschi Synhedr. 39a Anf. אבות (vgl. Zeitschr. der D. M. G. l. c. 153) angeführten Geschichtchen vom Fuchs und Wolf, so haben wir allerdings drei Fabeln, zwei von ihnen beziehen sich jedoch auf einen und denselben Vers (Hesekiel 18, 2), weshalb ein Apolog nur als Variante betrachtet werden kann. Demnach werden für die drei Verse eigentlich nur zwei Fabeln erzählt.

Zu Seite XLIII. „hier kahl und dort kahl", vgl. hierzu das muhamed. Sprichwort. „zwischen Hana und Bana sind unsre Bärte verloren gegangen" d. i. Hanna u. Penina (I. Sam. 1 ff.). S.

Steinschneiders „Prinz und Dervis" in Buschs Jahrbuch (Wien) Jahrgang IV, S. 231.

Zu Seite CXVI. Das Excerpt aus Schudts Comp. Hist. jud., welches Buch uns hier nicht zugänglich ist, verdanken wir dem Sohne des Herrn Professor Roth, Herrn Wilhelm Roth, der die Güte gehabt, die betreffende Stelle aus dem Exemplare der Gött. Univ.-Bibl. für uns abzuschreiben. Jene lautet: ... hunc vero Assaphum, celebrem Theologum ac Poëtam, esse Aesopum Gentilium, fabularum celebrem autorem, quod quibusdam arridet, nobis minime videtur; nomen quidem utriusque, si hebraice scribas, idem est nec Plantavitio fidem denegabimus, in Biblioth. Rabbin. Num. CXCVII fol. 571 testanti, hebraice extare fabulas Aesopi, seque oculis eas usurpasse, potuerint enim hebraice verti; gente differunt, Assaph Judaeus, Aesopus Phryx fuit, religione quoque, cum ille Israelita, hic gentilis fuerit, diversa quoque utriusque aetas, ille tempore Davidis, hic multis seculis posterior sub Croeso, Lydiae Rege, floruit, nec conditio utriusque eadem, Assaph magnae autoritatis et dignitatis vir, Aesopus Philosophi Xanthi servus fuit etc. (Vgl. Fabricii Bibl. Gr. T. I, l. II c. 9 XIII (Hamb. 1790 p. 635 Anm. tt).

Zu Seite CXXIII. Ueber den Namen Syntipas dürfte es viell. nicht ohne Interesse sein, hier noch nachträglich zu lesen, dass ihn zuerst Masudi (gest. 957) in seinem مروج الذهب erwähnt. Er erzählt nemlich in dem Kapitel über die alten indischen Könige: zur Zeit des Kyros habe in dessen Reiche Sendebad gelebt, Verfasser des Buches der sieben Veziere, des Pädagogen, des jungen Mannes und der Frau des Königs, welches Werk den Namen „das Buch des Sendebad" führe. Die Erzählung von einem sehr weisen Magier Senbad oder Senbar, der um 725 in Taberistan eine bedeutende Rolle gespielt, theilt Mordtmann in der Zeitschrift der D. M. G. XII p. 54. 56 mit. Ein Seefahrer Syndbad wird in 1001 Nacht genannt. Die Etymologie des Namens anlangend, ist er nach Spiegel in der Zeitschrift der D. M. G. IX p. 190 aus dem Zend oder Altpersischen zu erklären und bedeutet „Herr der Weisheit." Nach Benfey (Gött. Gel. Anz. 1858 p. 535) stammt er aus dem indischen „siddhapati", Zaubermeister. Die letztere Erklärung wird von A. Weber (Zarnckes Litt. Centralblatt 1858 p. 304) eine treffliche genannt.

Verzeichniss der Fabeln.

Lit. Centralbl. 1859, N. 48.

[illegible]

[illegible] 1857 p. 1074 [illegible]
([illegible])

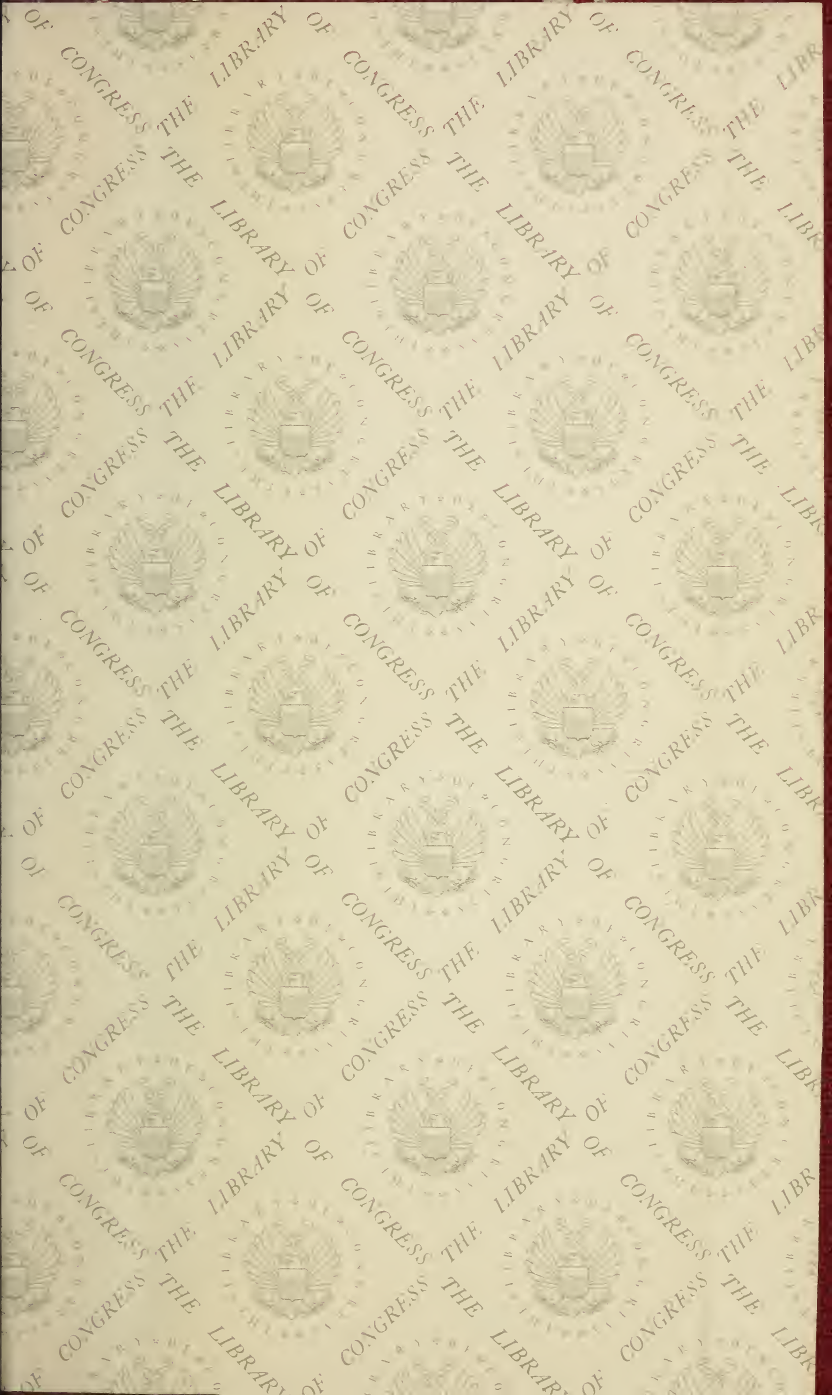
[illegible] 1861, 5 [illegible] p. 354–69

Untersuchungen über die Geschichte der [illegible] Fabel von Otto Keller
(Jahrb. f. [illegible] philol. Suppl. [illegible] 3 p. 307–418)

Jātaka XXXIV. XXXVIII
Hitop. XLVII. L. LI
[illegible] LII
[illegible]. LIII. LVIII. LXV LXXX
LXXXV

[illegible]
[illegible] LXXVIII
LXXXVIII
[illegible] LXXXVII

[illegible] CXV


THE LIBRARY OF CONGRESS